2ª edición
Revisada, aumentada
y ramificada

(FBI2)

FASCISMO DE BAJA INTENSIDAD

ANTONIO MÉNDEZ RUBIO

Textos (in) surgentes

Esta obra está sujeta a la licencia Reconocimiento-No-Comercial-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/.

Primera edición de FBI: Mayo de 2015

Segunda edición, revisada, ampliada y ramificada: Noviembre 2020

ISBN: 978-84-122386-2-4

Depósito legal: SA 617-2020

FBI. Fascismo de Baja Intensidad es un libro de Antonio Méndez Rubio publicado en Textos (in)surgentes, una colección de la Editorial La Vorágine con contenidos que nos parecen necesarios para alimentar la vida y las resistencias.

Edición: Equipo La Vorágine
Diseño de portada y maquetación: Emmanuel Gimeno

DIFUNDE, COMPARTE, DISIENTE

La Vorágine, Editorial Crítica
Calle Cisneros, 69-Bajo
39007 Santander (Cantabria, España)
info@lavoragine.net
www.lavoragine.netet
editorial@lavoragine.net

ÍNDICE

Presentación: desde/contra la fragilidad 9

Nota del autor 13

Pensar el fascismo (de) hoy 15

Crisis, cultura, poder 31

Enclave de peligro 47

Interferencias 131

El Fascismo ambiental 133

Lógica del dolor 145

Referencias 159

PRESENTACIÓN

Desde/contra la fragilidad

Cuando se participa en lo colectivo como apuesta política hay una renuncia a parte de las corazas que nos encapsulan en el fascismo de baja intensidad (FBI). No es que sea *per se* una actitud antifascista, pero es un primer paso para mirar de frente al espejo de nuestro tiempo; este tiempo brutal en el que la deshumanización, la mecanización, la biocolonización y la proliferación de mesianismos parece recordarnos que el laboratorio político nunca ha cesado en la mejora de los sistemas de control y de extractivismo material e inmaterial.

En un raro texto de Michel Foucault al que hace referencia Antonio Méndez Rubio en este libro, el autor francés establece varios principios para vivir fuera/contra el fascismo. El último en la lista es el de "no enamorarse del poder" y éste parece fundamental, pero nos gusta anotar el siguiente: "No imagine que es necesario ser triste para ser militante, incluso si la cosa que se combate es abominable. El lazo entre deseo y realidad es lo que posee fuerza revolucionaria".

Pues de eso se trata. La Vorágine reedita Fascismo de Baja Intensidad con las ampliaciones, ramificaciones y variaciones que su autor ha ido introduciendo en los cinco años de siembra que lleva este texto ya de referencia para entender a lo que nos enfrenta-

mos. Lo hacemos conscientes de lo abominable del momento en el que resistimos, de las contradicciones brutales que habitamos, del desánimo al que nos puede empujar la fuerza totalizante del sistema y de muchos de sus contradictores, y de la fragilidad de nuestras posiciones ya sin coraza.

Pero no militamos, ni editamos, ni sembramos desde la tristeza. Nuestra fragilidad aceptada es la condición que nos permite desear con más ahínco que nunca una polirevolución que estalle en miles de comunidades, en cientos de espacios diversos, con millones de rostros diferentes. Nos gustaría pensar que tenemos la capacidad señalada por Foucault de desarrollar "la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, antes que por subdivisión, y jerarquización piramidal" y para ello nos hace falta pensamiento complejo, que conecte lo que alguien ha desconectado, que vertebre lo que parece inaprehensible. Y Antonio Méndez Rubio tienen esa capacidad y nos regala un nuevo FBI que profundiza y multiplica el anterior. Si en 2015 llegó a La Vorágine para alterar de forma definitiva la Escuelita de Desaprendizaje Político, ahora, después de que su texto haya sido editado y contraeditado en diferentes geografías, vuelve a nuestro espacio para agitar lo que nunca debe ser estanco y horadar en nuestra fragilidad hasta tal punto que no nos quede otra opción que apostar al común para combatir las formas casi invisibles de este FBI que, con la pandemia y sus derivadas, puede dar un salto adelante definitivo.

FBI no es ni un manual ni un libro de respuestas. Es un ensayo de agitación que abre cientos de venta-

nas a las que asomarse para profundizar o, al menos, para dudar. Al colectivo de La Vorágine le gusta la alegre incertidumbre de los abismos. Le invitamos a este ejercicio de frágil y poderosa pulsión contra el fascismo de baja intensidad y sus cotidianas ramificaciones.

Colectivo La Vorágine
Santander, noviembre 2020

NOTA DEL AUTOR

Por cortesía, pero sobre todo por sentirme en deuda personal y vital, quiero dejar aquí constancia de mi agradecimiento a la Asociación La Vorágine, que tuvo la iniciativa de publicar una primera edición de este libro (Santander, 2015) como parte de su línea editorial autónoma Textos (in)surgentes. En esa colección de pensamiento crítico aparecen, como se declaraba en aquella primera edición, "contenidos que nos parecen necesarios para alimentar la vida y la resistencia". Ese libro, ya entonces titulado *Fascismo de Baja Intensidad (FBI)*, elaboraba y articulaba las propuestas iniciales planteadas en *La desaparición del exterior (Cultura, crisis y fascismo de baja intensidad)* (Zaragoza, Eclipsados, 2012). Quisiera dar también las gracias a la Editorial Grupo 5 por atreverse a lanzar una segunda edición corregida (¡*Suban a bordo!*, Madrid, 2017) de la primera versión del libro. Algunas partes fueron previamente acogidas por revistas y publicaciones periódicas como Viento Sur, Rojo y Negro - Noticia Confederal, Al Margen y Libre Pensamiento. Se presenta aquí una nueva redacción revisada, aumentada y actualizada del texto. (AMR)

PENSAR EL FASCISMO (DE) HOY

1.

El fascismo no es solamente lo que parece. Y eso que lo que parece ya es mucho. Es demasiado, de hecho, pero no suficiente. Se focaliza la cuestión, con razón, en el auge del neofascismo y las políticas de extrema derecha en muy distintos puntos del mundo. Sin embargo, el apogeo del autoritarismo a ultranza, los discursos del miedo y la normalización del odio social no cogen impulso del vacío sino, más bien, de fuerzas latentes y difusas que los sostienen y los aúpan. Así es como se confunden los efectos con las causas. Así se focaliza con razón en la espuma de la ola como si la ola fuera lo de menos. Así se descuida quizá la raíz del problema.

"A miña lingua nativa é o fascismo" ("Mi lengua materna es el fascismo"). Este verso de la poeta gallega Chus Pato señala con el dedo esa raíz social, pero también personal, ideológica pero también emocional, íntima, o sea, intra- e inter-subjetiva del fascismo de hoy. Ese verso procede del poemario *Fascinio* (Fascinación) publicado por primera vez en 1995, el mismo año en que Umberto Eco pronunció en la Columbia University su conocida conferencia "Ur-fascismo o el fascismo eterno", que después se ha editado en numerosas ocasiones como ensayo de título *Contra el fascismo* (2018). Eco había vivido en Italia, en 1994, la victoria electoral de Silvio Berlusconi y su partido Forza Italia gracias a un programa

ultraliberal y un *look* ideológico que recordaba ciertas maneras del fascismo clásico pero pasadas ahora por el filtro del marketing y el espectáculo mediático. La reflexión de Eco buscaba escarbar en cómo "detrás de un régimen y su ideología hay una manera de pensar y sentir", y cómo ciertas pulsiones y hábitos funcionan de base para políticas afines al totalitarismo. El tradicionalismo, el patriotismo, el irracionalismo, el miedo a la diferencia, la crisis económica e individual, la violencia represiva o el elitismo populista, según Eco, serían algunas de las claves que ayudarían a reconocer esa especie de instinto fascista que parece volver cíclicamente desde principios del siglo XX en una especie de *eterno retorno*. Pero, llevada a sus últimas consecuencias, la hipótesis de un "fascismo eterno" recae precisamente en el valor absoluto que el propio fascismo concede a la ideología de la eternidad y a la negación de la mortalidad. Quien niega lo más real de la muerte, también en el sentido simbólico de la muerte o rechazo de la otredad, de la alteridad, acaba por defender, conscientemente o no, que el crimen no es algo tan dramático como se dice.

Esta fascinación por el poder total, por seguir con el título poético *Fascinio*, está a su vez recogida en el sintagma que titula el ensayo de Susan Sontag *Fascinante fascismo*, que originalmente se escribió y publicó en 1974, una década (la de 1970) especialmente relevante para entender las transformaciones del fascismo a lo largo del período 1920-2020. 1970 está justamente en el ecuador de estos aproximadamente cien años y es también el momento en que se empezaría a hablar, como hiciera el escritor, poeta y cineasta Pier Paolo Pasolini, de un "nuevo fascis-

mo", más económico o tecnológico o mediático que estrictamente político o identitario o militar. Pasolini dejó anotaciones tan sugerentes como esta:

> *El consumismo puede crear relaciones sociales inmodificables ya sea creando, en el peor de los casos, un nuevo tecno-fascismo (que en cualquier caso solo podría realizarse a costa de llamarse anti-fascismo), ya, como parece más probable hoy, creando como contexto de su propia ideología hedonista un contexto de falsa tolerancia.* (Pasolini 2010: 175)

Estas líneas de Pasolini están fechadas en 1975, pero escribió apuntes en esa dirección crítica ya en los años anteriores. Volviendo al texto de Sontag de 1974, *Fascinante fascismo*, se destaca ahí que serían características del fascismo algunos elementos, entre otros, como la mitificación de la historia, la exaltación de la obediencia de las masas, de la juventud y los valores de la fuerza física, "la búsqueda de líderes absolutos", "el culto a la belleza" y especialmente el rechazo del pensamiento crítico. Para concluir, indica Sontag que "estos ideales están vivos", por lo que se trata con urgencia de "detectar el anhelo fascista en nuestro medio" (2017: 105-106). Estos indicios polémicos podrían, por supuesto, enlazarse con otras ideas propuestas antes y después de los años setenta, así como con pasajes literarios, cinematográficos, filosóficos o señales dispersas en la cultura popular que se extienden en el tiempo y se vuelven también con el tiempo indicios cada vez más intensos, más decisivos.

Quizá sea inviable registrar por completo esa senda de asociaciones y llamadas de atención, explícitas o implícitas, que forman una suerte de remolino ácrata, no sistemático, tal vez ni siquiera coherente ni unitario, en relación con la pervivencia metamorfoseada del fascismo con el avance de los siglos XX y XXI. El terreno parece abonado para los prejuicios, la inercia y la renuncia. No obstante, asumiendo los límites de una investigación que aspire a la totalidad y la objetividad absolutas, todavía hoy, o incluso hoy más que nunca, se hace necesario un esfuerzo de trazar conexiones lógicas, articular puntos de sensibilización y debate en torno a un problema que se está volviendo por momentos, día a día, cada vez más inminente.

2.

Una prueba inicial, superficial, pero muy significativa de esta nueva amenaza del fascismo es el reciente interés editorial sobre el tema. De entre las últimas publicaciones se pueden destacar, por poner solamente algunos ejemplos, *Quién es fascista* (2019) de Emilio Gentile, ¿Cómo conversar con un fascista? (Reflexiones sobre el autoritarismo de la vida cotidiana) (2018, original de 2015) de Marcia Tiburi, o *Mercancía del horror: Fascismo y nazismo en la cultura pop* (2016) de Jaime Gonzalo. Gentile parece estar acordándose de Eco al empezar *Quién es fascista* hablando de un "eterno retorno del fascismo" (2019: 9) y señalando que:

> *La alarma de un peligro fascista ha sonado periódicamente a lo largo de setenta años, en momentos de graves conflictos sociales, estrategia de la tensión, intentos de golpe de Estado, terrorismo neofascista, hasta llegar a nuestros días.* (2019: 22)

Gentile defiende, sin embargo, que para poder afirmar de forma segura que nos amenaza hoy un regreso del fascismo tendríamos primero que comparar en detalle los posibles nuevos fascismos con el fascismo histórico o clásico. Esta comparación es crucial por cuanto usar el término *fascista* sin precisión suficiente acaba por dañar tanto a la democracia como a las propuestas de resistencia antifascista. Gentile reivindica la urgencia de no banalizar ni generalizar con la referencia al fascismo ya que esto termina por provocar una postura acrítica de "desfascistización del fascismo" (2019: 40). Abusar sin cuidado del término produciría una "inflación semántica" (2019: 67) y un énfasis inercial en la "ahistoriología" (2019: 41). El fascismo no puede convertirse en algo "elástico y multiforme como para poder ser aplicado a las más variadas realidades" (2019: 51). Sin ir más lejos, la palabra italiana *fascio* se empezó usando a finales del siglo XIX para designar la acción colectiva de asociaciones de izquierda popular. Es decir, incurrir en un "fascismo genérico", según Gentile (2019: 69), supone una traición a los "hechos históricos" (2019: 119).

Afirmar, como hace Gentile, que "la definición del fascismo es su historia" (2019: 206) abre y cierra opciones para pensar el fascismo (de) hoy. Por una

parte, extraer de la historia del fascismo un "mapa conceptual" nos ayuda a entender mejor el fondo de procesos complejos y cambiantes. De ese mapa se deducirían claves funcionales como el movimiento de masas en torno a un líder, el mito de la juventud, una ideología anti-ideológica y práctica, el nacionalismo patriótico, el expansionismo y el sustento del industrialismo-capitalismo. No está nada mal esta radiografía del fascismo clásico. Pero, por otra parte, si se puede decir que "no está nada mal" es de hecho porque ¿no son acaso estas claves funcionales las que podrían seguir activas en la actualidad? Quizá de otra forma, en otro modo, desde un enfoque no tan político como económico, o no tan militar como mediático, etcétera. Pero ¿son estas variaciones motivo para rechazar totalmente la hipótesis de un nuevo fascismo o fascismo de baja intensidad, o son justamente esas variaciones las que pueden conducir a una transformación, actualización y renovación de la matriz fascista en el mundo del siglo XXI?

Marcia Tiburi, por su lado, en *¿Cómo conversar con un fascista?* plantea el debate incorporando dos aportaciones valiosas: la perspectiva de género, de la vivencia crítica del fascismo afirmando provocativamente que "toda mujer es violable" (2018: 109), y la perspectiva de la crítica antifascista desde la óptica de la colonización "en los trópicos" y, más en concreto, en el contexto de Brasil y América Latina. En el cruce de ambos enfoques el ensayo filosófico de Tiburi resalta por incidir en el valor político del lenguaje, en la denuncia de los dispositivos de poder que operan en nuestras prácticas discursivas, tomando como punto de partida que "el lenguaje se halla fuera y dentro de

las personas, forjándolas y siendo forjado por ellas" (2018: 19). Tiburi se preocupa por situar una crítica libertaria del poder totalitario al relacionar los "sistemas de lenguaje" con el vector autoritario del Estado, dado que "el orden inherente al Estado es la esencia del fascismo" (2018: 23). Aunque Tiburi no explora demasiado las conexiones entre Estado y Mercado, para desde ahí resituar el fascismo en la órbita del capitalismo global, esta premisa late implícita en su investigación sobre la pervivencia del fascismo en la sociedad contemporánea.

Tiburi insiste en que la amenaza fascista se basa en una destrucción del otro que es, a la vez, una destrucción de nuestra capacidad política. En sus palabras:

> *El genocidio indígena, la masacre racista y clasista contra jóvenes negros y pobres en las periferias de las grandes ciudades, la violencia doméstica y el asesinato de mujeres, la homofobia, la manipulación de los niños, la xenofobia, en resumidas cuentas, el odio al otro, crece en una sociedad en la que está en juego también el exterminio de la política.* (2018: 25)

En este sentido, la angustia aquí es inevitable. Pero lo es en tanto forma que en nuestros cuerpos adopta la crisis del mundo. Por eso mismo, "la angustia tiene algo que enseñarnos: que no precisamos matarnos y que no debemos matar a los otros. (...) El fascista no siente angustia. Y esto porque la muerte no es, para él, una alternativa. Él no recuerda que va a morir" (2018: 85). Lo que el sujeto fascista no soporta, en

fin, es el pulso del amor, la necesidad del diálogo, "la danza de la vida". Y por eso conversar con un sujeto así es tan imposible como imprescindible.

Es crucial esforzarnos por extender un análisis en clave de fascismo renovado (reconvertido, reformateado) más allá de la política institucional, de la realidad oficial, que nos facilite comprender la incidencia del fascismo en la vida cotidiana, la subjetividad y sus trasfondos, las relaciones sociales y la cultura popular. En esta línea trabaja el ensayo de J. Gonzalo *Mercancía del horror: Fascismo y nazismo en la cultura pop*. Su autor presta especial atención a la genealogía de las relaciones entre fascismo y cultura pop en la segunda mitad del siglo XX. Denuncia el carácter reaccionario de la cultura *pop* o *mainstream* por cuando es "fruto del capital" (Gonzalo 2016: 25) y explica desde ahí las modas iconográficas que apelan al fascismo como un motivo de seducción de masas. Estas modas cíclicas del *nazi chic* van del cómic al cine, de la música a la vestimenta, como se resume en la anécdota de Arturo Vega, el diseñador del logotipo de Ramones que estuvo ahorrando durante un largo tiempo hasta gastar una millonada en poder comprarse un traje de la Gestapo para su colección de vestuario personal. Son algo más que anécdotas. La espectacularización del Holocausto junto con la mercantilización fetichista de los iconos fascistas formarían parte de un impulso popular a gran escala que, desde luego, no está exento de dialécticas contradictorias, e incluso autocríticas, pero que no deja de mostrar un filo siniestro. La función de la industria cultural se puede percibir, como se ha mostrado también en el caso de la música jazz (Zwerin 2016:

228-229), como un resorte de masificación de nuevas señales de supervivencia del fascismo a lo largo de las décadas. La conclusión de Gonzalo (2016: 140) es lógica y concisa:

> *Negar o suprimir el nazismo de la esfera pública, de la historia, no significa que se extirpe de la mente de las personas. Nunca ha dejado de estar ahí. Sigue estándolo, y lo estará, de mil maneras, objetivas o subjetivas, directas o indirectas, queriéndolo o sin querer.*

3.

Las huellas del fascismo en nuestros días, tanto en el plano objetivo como (inter)subjetivo, pueden ser tantas y tan diferentes entre sí que estén quedando naturalizadas, normalizadas por una realidad cada vez más compleja y acelerada. La dificultad de encarar críticamente esta realidad, a día de hoy, hace mucha gente renuncie de entrada incluso a hacerse preguntas, a entrar en el debate, a dialogar en torno al tema. Se constata incluso que puede haber reacciones defensivas, o de ofensa, o agresivas, pero sobre todo de indiferencia. Parte de nuestra voluntad de resistencia, de no bajar los brazos, de defender con la vida nuestro querer-vivir en relación con otros, en condiciones de igualdad y reciprocidad, de libertad compartida y creativa, parte de este desafío humilde y al tiempo insurgente, rebelde, debería dedicarse a pensar cómo actuamos, cómo vivimos, cómo somos.

La mercantilización de las relaciones sociales, promovida por el neoliberalismo y estudiada entre otros en clave biopolítica por M. Foucault (2016: 129 y ss.), no parece muy alejada de lo que Pasolini llamaba "la industrialización total", dando singular relevancia al papel ideológico de los *mass media* y, en concreto, al medio dominante que venía siendo la televisión. Para Pasolini, en una perspectiva próxima a algunos argumentos de Tiburi sobre la violencia y sus imágenes, la trivialidad de la televisión y de las pantallas abre el camino para un nuevo fascismo tal vez inconsciente, pero efectivo. A propósito del poder de la pantalla, para Pasolini (2018: 245), "la represión que opera en la intimidad de todo ciudadano es la más inmedicable que se haya experimentado jamás". Por supuesto, este apogeo actual de la pantallización del mundo tiene una relación pragmática con el debilitamiento del espíritu crítico, las resistencias al libre pensamiento, el acorazamiento subjetivo y la generalización de la psicopatía.

Conectar el malestar social contemporáneo con la supervivencia del fascismo, metamorfoseado en un modo de baja intensidad pero alta eficacia, quizá pueda contribuir a dejar de verlo como por ejemplo es visto en el cine de Hollywood: como un fenómeno alemán que se dio y se agotó a sí mismo a mediados del siglo pasado. Ya en 1945 observaba Hannah Arendt:

> *Al identificar el fascismo con el carácter nacional y la historia de Alemania, se engaña a la gente y se le hace creer que el aplastamiento de Alemania es sinónimo de la erradicación del*

fascismo. De este modo, se hace posible cerrar los ojos ante la crisis que en modo alguno se ha superado. (2017: 42)

En otras palabras, Arendt se pregunta por lo que implica la *desnazificación* y cuáles son los efectos de un relato historiográfico que celebra una y otra vez el fin del fascismo como un hecho histórico puntual, dramático pero efímero al mismo tiempo. Asociar sin más *fascismo* a *nazismo*, pues, "ha ayudado a ocultar y, por lo tanto, a perpetuar la confusión moral, el caos económico, la injusticia social y la impotencia política" (Arendt 2017a: 85). De ahí que fuera tan importante para Arendt poner de relieve "la interdependencia de la irreflexión y la maldad" (2017b: 419).

Otra mujer pensadora que vivió el fascismo en sus carnes como H. Arendt fue Simone Weil. Weil, ya en 1934, defendía públicamente que era urgente "trabajar en hacer el inventario de la civilización presente" (2018: 100). Nótese que no se limitaba Weil a enfocar la catástrofe del mundo en el nazismo, ni siquiera en el fascismo del momento, sino en la relación entre estos y las bases "de la civilización presente". Desde luego, ella era desde el principio consciente de que lanzarse a pensar y actuar así sería un gesto de insumisión con un alto precio, dado que "orientarse por este camino es condenarse, con seguridad, a la soledad moral, a la incomprensión, a la hostilidad tanto de los enemigos del orden existente como de sus servidores" (Weil 2018: 100). Y aún otra mujer entregada a la resistencia filosófica, como fue María Zambrano, parece estar conversando con Weil cuando escribe que "el despertar de la inocencia anula la

soledad, trae la identificación consigo mismo y con todos los hombres, que parece entonces imposible que sean *otros*" (2010: 185). La soledad se autocancela en la comprensión crítica, no inocente, no ingenua, y se convierte además en un espacio de contención práctica con respecto al avance de los comportamientos de manada. De los sujetos con quienes convivimos, y que quizá somos también en cierto modo, no es seguro que no se pueda decir, como en su momento apuntara el filólogo V. Klemperer (2007: 147), "ninguno era nazi, pero todos estaban intoxicados".

A pesar de las dudas de Eco, Paxton, Gentile y otros muchos autores sobre una supuesta *esencia* del fascismo, hay algunas razones todavía no del todo esclarecidas para abordar la amenaza fascista en una clave crítica de la actualidad. Esas razones, por cierto, se derivan de la pervivencia de los pilares estratégicos del fascismo como acontecimiento histórico, político y social: 1/ un proyecto político de control total; 2/ una estructura económica de tipo industrial-capitalista; 3/ una dinámica social que gira en torno del vínculo masas-líderes; 4/ una cultura acrítica, conformista, sustentada en última instancia en un perfil de subjetividad defensivo/agresivo, acorazado. La relación entre estos cuatro factores se hiperestimularía en contextos de crisis aguda, como el atravesado durante el período 2008-2018, y adoptaría una forma de onda expansiva, neocolonial o, como hoy decimos, global. Al mismo tiempo, el trascurso de 1920 a 2020, y por efecto principalmente de la globalización neoliberal, ha supuesto un desplazamiento de la hegemonía desde el eje del Estado al circuito del Mercado. De este giro ya conocido y reconocido, se

derivan aquí consecuencias inmediatas como nuevas formas de entender el poder, las relaciones personales, la guerra o la violencia. Estas novedades, sin embargo, se producen a su vez en relación con la rotación de un sistema moderno que, a lo largo del último siglo, no se ha visto cuestionado o modificado en sus bases sino más bien reafirmado y relanzado en toda su crudeza y su crueldad devastadora, que hoy parece más ilimitada que nunca.

Cuando la prensa internacional destaca en titulares que "La violencia neonazi se queda sin ser juzgada (En Alemania, la policía y la justicia sumergidas en aguas turbulentas)" (*Le Monde Diplomatique*, nº 285, julio 2019); cuando la opinión pública se hace eco de declaraciones como que "El Gobierno brasileño es neofascista" (*El País*, 25/9/ 2019); cuando ese tipo de acusaciones se aplican cada vez más a otros países y gobiernos y partidos políticos o movimientos sociales, desde Santiago de Chile a Hong Kong, pasando por Puerto Príncipe o por Malabo, desde Bolivia a Estados Unidos… los lugares que sufren así se señalan como afectados por políticas (sobre todo políticas económicas) que se asocian a un cierto fascismo que puede parecer "de alta intensidad" –y, quizá, en algún sentido sea así–. Pero esa "alta intensidad" no excluye la "baja intensidad", igual que el posible fascismo que se da en esos contextos no excluye el que, más imperceptiblemente, se esté dando en todos aquellos lugares donde la moderna *sociedad de masas* se ha implantado con fuerza. Cuando, hablando de corazas subjetivas naturalizadas por la cultura de masas, se nos hace saber que las sagas fílmicas de superhéroes, como ha sido

el caso con *Vengadores: Endgame* (2019), son las películas más taquilleras de la historia; cuando toda esa serie de indicios se intentan articular en una lógica de constelación, de articulación compleja pero unitaria, se nos pone sobre la mesa una serie de preguntas que quizá sea conveniente empezar a poner en común y cuanto antes.

Tal vez no haya coraza peor, además de la que impide sentir y escuchar, que la que rechaza el libre pensamiento. La crisis social genera en el sujeto una coraza que se resiste a reconocer su causa, o sea, su fragilidad. Y el primer efecto de esta ceguera (consciente o inconsciente) es el rechazo del pensamiento crítico (y autocrítico). El concepto de *fascismo de baja intensidad* (FBI), en suma, se orienta a detectar cómo el fascismo clásico se ha reconvertido en un nuevo fascismo no tan político o militar o identitario (aunque también) como económico o tecnológico o cultural y, por tanto, no tan centrado en el arrase por motivos de raza o pertenencia nacional (aunque también) como por razón de clase o de nivel de pobreza. Este nuevo fascismo podría estar avanzando, infiltrándose capilarmente en la vida diaria, gracias precisamente a su triple carácter: *fantasmático* (espectral, difuso, ambiental), *biopolítico* (corporal, sensorial, emocional) e *inconsciente* (no deliberado, invisible, profundo). La forma de detectarlo, y de combatirlo, puede que deba intentar ser también espectral, interpelativa y necesariamente incompleta. Pero ninguna de estas condiciones vuelve la lucha antifascista más inoperante que en otros tiempos sino tal vez igual o más necesaria todavía que nunca.

CRISIS, CULTURA, PODER[1]

1.

La idea de *cultura* sigue siendo un terreno crucial para pensar los cambios y los conflictos sociales. En primera instancia, el análisis cultural ayuda a tomar distancia con respecto al economicismo imperante, y esto se hace no para descuidar ingenuamente las decisivas transformaciones económicas en curso, sino para lograr verlas desde una óptica amplia, profunda y procesual. En este sentido, la perspectiva de la crítica cultural se cruza con la perspectiva de la crítica política (y económica) a la hora de realizar una impugnación radical del presente. Para ello, no obstante, la cultura no puede ser tomada en términos culturalistas, es decir, no puede ser tomada por un ente autónomo, o, en el mejor de los casos, por una especie de noble sustituto de la política, sino como un lugar de intervención específica en lo político.

En tiempos de desesperación como los que atravesamos, esta función de la cultura, en su relación con la crisis social y la cuestión del poder, se pone sobre la mesa a menudo en forma de disputa compulsiva. Por ejemplo, las llamadas a la acción (*sic*) se vuelven tan encendidas y urgentes que se llega a desconfiar de todo lo que tenga que ver con la labor intelectual, o el lenguaje, o los libros... pero así se olvida que fue el fascismo clásico de 1930 el principal precursor del desprecio a la inteligencia, el maltrato del lenguaje y la quema de libros.

Por esto mismo, la cuestión de la lucha por las premisas se vuelve decisiva. Ni se trata de reducir lo cultural a lo político o lo económico, ni de representar sin más lo político-económico por lo cultural. Más bien nos encontramos con la cultura en un circuito dialéctico que interacciona con lo político y lo económico necesariamente. Por otra parte, esta especie tan frecuente de culturalización o estetización de lo político da lugar a una "ilusoria sobrevaloración de la cultura" (Lepenies 2008: 59) que es una marca ideológica no solamente de la visión fascista del mundo sino del pensamiento burgués occidental y moderno –incluyendo ahí la americanización de la filosofía alemana, en versión Disney (Lepenies 2008: 93), que se dio con fuerza a mediados del siglo XX–. Pero este tratamiento idealista (por no decir "escapista") de la cultura debería ser *aterrizado* en una noción de lo cultural que lo abra para hacerlo vivible como *cultura común*. De hecho, la lucha por una cultura común necesita no solamente de la experiencia y la acción cotidiana sino también, como si dijéramos, de un activismo teórico que contribuya a repensar críticamente lo cultural de manera que pueda dejarse atrás la situación actual de *impasse* en este terreno (Rowan 2016: 11). Sin embargo, la noción de *cultura* aún puede activar sus premisas críticas de cara a entender el presente, como ha propuesto Campaña (2017: 22) para explicar cómo, en relación con la dominación social: "Las relaciones de producción la fundan; las de reproducción, sin son exitosas, la naturalizan, la legitiman y así la perpetúan. La función general de la cultura es naturalizar un cierto orden". Este orden sería hoy el de una "cultura señorial" donde obediencia, meritocracia y desigualdad de

clase se habrían naturalizado y normalizado bajo una apariencia falsamente democrática (Campaña 2017).

En la teoría crítica de la cultura, la reivindicación de una noción actualizada de lo popular-subalterno es ya en sí misma una forma de intervención polémica, dialógica, en la línea de una recuperación para la teoría social de las formas de práctica propias de los movimientos sociales de raíz anticapitalista y libertaria. A su vez, esta reivindicación, en la línea inspiradora de autores como A. Gramsci, R. Williams o J. Martín Barbero, busca contribuir a la comprensión de hasta qué punto "las formas de cooperación, coordinación y acción informal que encarna el mutualismo sin jerarquía son la experiencia cotidiana de la mayor parte de la gente" (Scott 2013: 21). Los análisis de R. Williams y la Escuela de Birmingham se reclaman aquí como un marco crítico recuperable más allá de su institucionalización en Estados Unidos entre 1980-1990, y también más allá de la inclinación socialdemócrata del propio Williams, a la hora de elaborar las potencialidades pero también los límites de la noción gramsciana de *hegemonía*. Las alternativas contrahegemónicas recaen a menudo en un monologismo alarmante, que más bien invita a pensar inventivamente en nuevas opciones no contrasino anti-hegemónicas. En este peligro ha insistido recientemente W. Rowe al señalar con claridad que lo que define un régimen fascista es "el intento por monologizar el lenguaje" (Rowe 2014: 310).

En este punto confluirían pragmáticamente la política neofascista y la cultura masiva, que es uno de los debates (por no decir el principal) que es cada

vez más urgente suscitar. A pesar de todo, en relación con estos debates (im)posibles, es sintomático de los tiempos que corren que todavía sea frecuente dar con reacciones defensivas que, del lado universitario, desprecian este esfuerzo crítico tildándolo de "radical", mientras, del lado social, se lo ve como "abstruso". Las invitaciones a la claudicación parecen por momentos venir de todas partes, pero eso no impide seguir viendo como urgente la necesidad de tender puentes y de colaborar en la creación de *corrientes de tensión (de/re)constructiva* (Bajo Cero 1997: 16) que pongan en relación de contraste lo que ocurre dentro y fuera del espacio institucional, dado que tanto su interior como su exterior pertenecen en igual medida al territorio ilimitado de la vida cotidiana.

La era neoliberal ha traído consigo un ambiente supuestamente confortable donde la autoproclamada *pax culturalis*, como se ha puesto de manifiesto en la última oleada de crisis económica en torno a 2010, no puede impedir que la nueva realidad se viva a escala mundial como una verdadera guerra de nervios. La crisis se vuelve así subjetiva o *interior* a la vez que se bloquean y fracasan los paradigmas políticos tradicionales de acción colectiva o *exterior*, tal como venían preparando en muchos países europeos, americanos y africanos (y todavía viene sucediendo en el mundo árabe) las llamadas "transiciones a la democracia". Estas celebradas *transiciones democráticas*, tal como tuvieron lugar en contextos geográficamente alejados entre sí, institucionalizaron el olvido y neutralizaron las tradiciones de resistencia antifascista para

dar lugar a un modelo anestésico en la política y la cultura. El consenso se ha convertido así en un recurso paralizante "en la medida en que la homogeneización de las diversas posiciones (y de las lógicas sociales de representación), al anular el principio de inconmensurabilidad entre los diversos paradigmas políticos, borra aquello que, en origen, se halla en la raíz de sus diferencias" (Peris Blanes 2005: 191-192).

Frente a este élan falsamente pacificador, y desde su mismo interior menos reconocible, los materiales y las fuerzas culturales siguen todavía abriendo nuevas posibilidades de (re)significar procesos de cambio, críticos y creativos (Herrera Flores 2005). Desde las luchas de los nuevos movimientos sociales hasta las subculturas urbanas, desde las formas de guerrilla antipublicitaria (*adbusters*) hasta las formas anónimas de creatividad que subyacen en la vida cotidiana, la cultura sigue activa como recurso de transformación y emancipación. Pero esta energía crítica de la cultura solamente puede ser comprendida si es considerada en su acepción más abierta y honda, esto es, como dimensión simbólica de la práctica social. En una época de globalización, la crítica cultural necesita acoger las más diversas formas de estratificación, negociación y conflicto.

Estas vías de interacción y conflicto, en fin, se orientan básicamente en dos direcciones: una, la articulación transversal o vertical, que permite ver las diferencias culturales dentro de un esquema jerárquico (formado históricamente sobre desigualdades de clase) que distingue y pone en relación alta

cultura, cultura masiva y cultura popular-subalterna (Méndez Rubio 2019); y dos, el cruce horizontal o intercultural, que abre los espaciamientos infinitos de la hibridación y el mestizaje, de modo que se haga posible observar la diversidad cultural sin jerarquías ni homogeneidades, sino como un entramado heterológico, metamórfico, de relaciones múltiples con alteridades también múltiples y abiertas. Al mismo tiempo, de manera dialéctica y sobre todo dialógica, para que la crítica cultural avance de modo efectivo, las diferencias transversales y/o interculturales han de entrar en interacción con pautas analíticas que rastreen la lógica unitaria y totalitaria propia del *sistema-mundo*.

2.

Si, como escribiera Eduardo Galeano, la cultura o es comunicación o no es nada, entonces no hay mejor manera que entender los procesos culturales que observando los fenómenos comunicativos (o anti-comunicativos) que éstos conllevan y que al mismo tiempo los impulsan. Como se aprecia en las formas más conocidas de desarrollo tecnológico y de hiperestimulación audiovisual, las eufóricas llamadas a la comunicación se pueden estar convirtiendo en un mecanismo autoritario de ensimismamiento inercial, que ha sido con razón tildado ya de "despotismo comunicativo" (Perniola 2006: 37). Este aspecto ambivalente de la comunicación se sintetizaría en que, a decir de Deleuze y Guattari (2009: 33), "la comunicación siempre llega demasiado pronto o

demasiado tarde, y la conversación siempre está de más cuando se trata de crear".

La comunicación se pone así en *entre-dicho.* Además de recursos inéditos para la coordinación y la movilización social, las sintomáticamente denominadas *redes sociales* facilitan tanto formas de articulación como de encapsulamiento social, o, por decir así, tanto de interconexión como de desconexión vital. Sobre la base de una expansión sin precedentes de multiconexiones telefónicas, a la era de Internet la caracteriza el advenimiento de un acceso sin precedentes a la información y el conocimiento y, al mismo tiempo, una creciente resistencia a la reflexión que ya intuyó W. Benjamin en uno de los fragmentos que componían su *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos*: "Anulando mi capacidad de reflexión me entregaba, sin resistencia alguna, a la primera proposición que me llegaba a través del teléfono" (2010a – IV/1: 186). Desde luego, estas paradojas y los efectos de arrase cultural que provocan no se dejan separar no ya simplemente del diseño operativo de las nuevas tecnologías (TIC) sino de cómo estas tecnologías y sus usos dominantes vienen (tal vez no determinados pero sí) condicionados por los intereses puestos en juego por quienes detentan su régimen de propiedad y administración. En este sentido, la propiedad de los medios de producción y su orientación mercantil siguen siendo el marco analítico y de política económica desde el cual entender la sociedad actual y lo que también Benjamin nombrara como "la esclavitud por el dinero" (en *Del burgués cosmopolita al gran burgués*, 2010b – IV/2: 274).

3.

La crisis no se reduce a un efecto paralizante, ni mucho menos. Es la brutalidad de la crisis la que hace preciso enfatizar la urgencia de producir, aunque sea en precario y sin garantías, un *imaginario radical* que abarque tanto prácticas como discursos que entiendan la crítica desde una concepción multidimensional, fractal, desviada. Este imaginario radical debe brindar un "conjunto de materiales a partir de los cuales derribar las barreras y bloqueos interiores que nos impiden articularnos con los otros seres humanos, establecer vínculos con la naturaleza y poner en práctica procesos continuos de re-significación del mundo" (Herrera Flores 2005: 27). En este sentido, y retomando las palabras de un pionero de la crítica cultural en relación con los derechos humanos como J. Herrera Flores (2005: 27), sigue siendo valioso (por excepcional) un enfoque como el siguiente:

> *De este modo, el arte, la novela, la poesía, el cine, la música, el cómic, los graffiti, el teatro, las marionetas, las manifestaciones por la paz, la construcción de una economía solidaria y la demanda de una democracia participativa que nos permita decidir, es decir, todos los productos culturales podrán dejar de ser concebidos como un lujo cultural para los neutrales y convertirse en armas cargadas de un futuro donde no sólo quepan unos pocos, sino donde todas y todos tengamos un sitio y un reconocimiento. Sólo de este modo, podremos mirarnos al espejo cada mañana y aceptarnos como lo que somos.*

El vínculo de intimidad entre la cultura y "lo que somos" está activo en la filosofía moderna al menos desde el siglo XVIII con la obra de I. Kant y ha sido elaborado hasta ser subvertido por la crítica contemporánea tal como ha sido esgrimida por M. Foucault al señalar que "quizá el objetivo hoy no sea descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. (...) El problema ético, político, social, filosófico de nuestros días no es intentar liberar al individuo del Estado, y de las instituciones estatales, sino liberarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que está vinculada al Estado". Estas palabras de Foucault (2015: 328-329) no solamente podrían (y deberían) extenderse al poder actual del Mercado y sus formas de hegemonizar la experiencia social, sino que, más decisivamente, podrían (y deberían) colaborar en una radicalización de la crítica del poder como dispositivo de subjetivación. Para Foucault, el poder en las sociedades modernas no se instaura única ni fundamentalmente sobre mecanismos sistémicos, institucionales o sociológicos (de tipo sobre todo coercitivo) sino que se despliega una serie de dispositivos biopolíticos, capilares o ideo-psicológicos (de tipo, sobre todo, productivo).

En otras palabras: a través del orden simbólico, donde la cultura (como dimensión simbólica de la práctica social) juega un papel protagonista, el poder se reproduce como un dispositivo permanente de subjetivación. La comprensión de la relación entre lo cultural y lo político, en el sentido más amplio y radical de estos términos, atiende al poder del estado nacional y del mercado capitalista, pero no sólo desde una perspectiva histórico-económica sino incluyendo

ahí una mirada teórico-crítica que detecte las formas lógicas y pragmáticas en que el poder se ejerce en el modelo social actual. Se trata entonces de

> *una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos. Hay dos significados de la palabra sujeto: sujetado a algún otro por el control y la dependencia, y atado a su propia identidad por la conciencia y el autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que somete y hace sujeto. (…) En el siglo XIX, la lucha contra la explotación ocupó el primer plano. Y hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción ha llegado a ser cada vez más importante, aunque las luchas contra la dominación y la explotación no han desaparecido. Muy al contrario. (…) Es cierto que los mecanismos de sujeción no pueden ser estudiados al margen de su relación con los mecanismos de explotación y dominación. Pero no constituyen simplemente la "terminal" de mecanismos más fundamentales. Mantienen relaciones complejas y circulares con otras formas.* (Foucault 2015: 323-325)

La consideración foucaultiana del control como "poder pastoral" pone el foco en la subjetividad sin negar en ningún momento el valor de la intersubjetividad, es decir, de cómo –por decirlo con Marx y Engels– "los individuos se hacen los unos a los otros, tanto física como espiritualmente" (1994: 50). La consideración de los factores biopolíticos del poder

prepararía así una indagación actualizada en el totalitarismo de una nueva *psicopolítica globalizada*. En este sentido, "la biopolítica impide un acceso sutil a la psique. La psicopolítica digital, por el contrario, es capaz de llegar a procesos psíquicos de manera prospectiva. Es quizá mucho más rápida que la voluntad libre. Puede adelantarla" (Han 2015: 95). La distinción/articulación recuperada por Marx y Engels de lo "físico" y lo "espiritual" se puede conectar aquí con la combinación efectiva de bio- y psico-política en el contexto presente. Del mismo modo, la atención crítica a los procesos socioculturales, propiamente comunicativos o intersubjetivos, se articula así *en la práctica* con la reflexión subjetiva y psicoanalítica. Como decía Herrera Flores, la crítica de la cultura asume así la tarea de "derribar las barreras y bloqueos interiores que nos impiden articularnos con los otros". Para pensar esto de una forma insurgente, como indicara R. Vaneigem (2008: 10), "hay que librar a la subjetividad del descrédito".

Comprender las dinámicas del control social en una época de "nuevo fascismo" (Pasolini 2010) requiere (por decirlo una vez más con Foucault) reconocer el régimen de complementariedad entre *disciplinas* (opresión institucional "exterior") y *tecnologías de sí* (producción "interior" de subjetividad). Así pues,

> *el poder pastoral no es simplemente una forma de poder que impone; también tiene que estar preparado para sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. (…) Esta forma de poder no puede ser ejercida sin conocer el interior de la mente de las personas, sin explorar sus*

almas, sin hacer que revelen sus más íntimos secretos. (Foucault 2015: 326)

Esta forma de poder convoca así una tendencia general a la exposición de la propia intimidad como modo de producir socialmente la verdad de cada sujeto. Esta *exposición en red* es la que dispara una psicopolítica no reducida a la acción de los tradicionales medios de comunicación audiovisual (*mass media*) sino extensible, cada vez con más fuerza, a la captura de los deseos de identificación y reconocimiento a través de las llamadas redes sociales. Lo que han ha llamado "panóptico digital" se encarga así de erigir un mundo donde "cada sujeto es su propio objeto de publicidad. Todo se mide en su valor de exposición. (…) El exceso de exposición hace de todo una mercancía. La economía capitalista lo somete todo a la coacción de la exposición" (Han 2016: 29). Las apelaciones a la transparencia hacen el juego a este poder de tipo expositivo o exhibitivo. La compulsión a la conexión en red, la fijación con el *smartphone*, el *multitasking* o la pantallización de la vida cotidiana… pueden entonces entenderse como aparatos de subjetivación, cuyo poder de control se resumiría en cómo hoy "el *me gusta* es el amén digital" (Han 2015: 26).

La potencia crítica y creativa de la intersubjetividad y la comunicación (*communicare*) corre así a diario el peligro de volverse una inercia ciega de tipo narcisista: se trataría de una especie de sublimación que acoraza la soledad envolviéndola en un espejismo de autosuficiencia, de *confort*. La coraza defensiva/

agresiva está al alcance de cualquiera. Como ya argumentara W. Reich, el recurso a la coraza resulta de hecho tan irresistible como inminente que cualquiera "debe percatarse de cómo llega a convertirse en un fascista" (Reich 2015: 28). La cuestión de la subjetividad no puede prescindir de la precariedad de lo común, de la misma forma que la cultura común no puede permitirse el lujo de seguir prescindiendo de la crítica psicoanalítica como dimensión constitutiva de lo político (*politeia*).

La crisis subjetiva, en tanto parte constituyente de la crisis social, forma parte pasiva y activa de la opresión sistémica. Y esto en la medida en que sufre la presión del sistema económico y político a la vez que tiende a reconducir especularmente esa presión mediante una proyección de autoimágenes, de *selfies*, que facilitan la instrumentalización de la subjetividad. La subjetividad busca salida a la asfixia vital a través de un circuito acelerado de sobreexposición que la devuelve sin cesar a la angustia de un aislamiento impotente. En suma, cuando la *comunicación* es el significante de la *incomunicación* la *cultura* solamente puede serlo de la *antipolítica*. Por antipolítica cabe así entender una dinámica de colapso de la política y de crisis social, que se manifiesta tanto en el orden de lo masivo-colectivo como de lo individual-subjetivo. De hecho, la una y la otra son caras de una misma moneda. Y por esta razón, en última instancia, el trabajo teórico (y metateórico) con la cultura respalda y anima la práctica crítica a la vez que se ve respaldado y animado por ésta. Ésta es la suerte, quizá la única suerte, que pone sobre la mesa un contexto de aguda crisis: que la emergencia

del fondo provoca una disolución de las formas, una necesidad de reinvención vital tanto de lo posible como de lo imposible. Tal como lo argumenta P. Pál Pelbart, "cuando el fondo irrumpe hay una especie de disolución de la forma, y ahí hay un momento de crisis. Y en esta crisis parece que nada es posible. La paradoja está en que precisamente en ese momento todo es posible. Coinciden el 'nada es posible' con el momento en que 'todo se mueve'. Es decir, la crisis no es resultado de algo sino la condición para que algo suceda" (2009: 16-17). Todo se mueve, o se remueve, o se conmueve... o, dicho con otras palabras, está "todo por hacer" –por recurrir así al nombre de un fanzine gratuito (*Todo por hacer: Publicación Anarquista Mensual*)–. Nunca como en tiempos de crisis es tan posible, y tan inevitable, la reconsideración, reformulación y revitalización de la crítica.

4.

Mientras la (inter)subjetividad se entrega a una especie de *fracking* sistemático, constante, sin límite, el rechazo de lo que somos se ofrecería como un espacio o espaciamiento de rotura. En la era de las finanzas psicópatas se vuelve cada vez más invisible, y por tanto más eficaz, el vórtice profundo donde se gestan los procesos neoliberales de destrucción y *shock* global. Pues bien, quizá no sea equivocado elaborar formas de resistencia crítica igualmente invisibles, imprevistas, precarias. Su radio de acción sería tan abismal como lo están siendo las fracturas extractivas que son funcionales al sostenimiento de un sistema insos-

tenible. Por cuanto nos hace vulnerables, solamente una radicalización de la rotura parece capaz de que las fracturas a su vez liberen una energía que, en vez de ser psicologizada, sea vivida como una potencia de conmoción y nuevas formas de politización de, desde y hacia lo frágil. Lo frágil, por cierto, ni es como suele decirse un asunto simplemente "personal" o "individual" ni mucho menos "psicológico" o "mental": tiene más bien que ver la relación sensible que nuestros cuerpos tienen consigo mismos, con otros cuerpos, con el mundo. Fragilidad es condición de rotura, y al revés. La *rotura* comparte con el *fracking* un mismo tiempo y espacio, un mismo mundo, una misma coyuntura de dolor compartido, pero aquella pone en común aquello de lo que éste se apropia. El doble filo de la rotura hace de ella, al mismo tiempo, un momento de quiebra, de fraccionamiento, y una labor de remover la tierra para preparar la siembra. A fin de cuentas, a ese trabajo de la tierra como cultivo se referían los primeros usos latinos del vocablo *cultura*.

ENCLAVE DE PELIGRO

(1) ¿Se puede escribir un libro sin otro mundo en la cabeza, en el corazón, en el pulso? Seguramente no, sea el libro del tipo que sea. Seguramente por eso lo que sigue no es propiamente un libro. Hablar *sin otro mundo* busca captar el imperativo categórico del nuevo orden económico y político global, en proceso de socializarse y normalizarse a principios del siglo XXI. No se trata de describir una realidad de hecho sino algo más vaporoso y más decisivo: el modelo o modo de concebir esa realidad que se impone sistemáticamente sobre las vidas de la gente a día de hoy. Esta *pauta de orden* se sostiene sobre una premisa que es su vector de fuerza mayor a la vez que su talón de Aquiles: que no hay, por mucho que muchos y muchas se empeñen, otro mundo posible. Y, como alguna vez dijo alguien, la mayor propaganda de lo que existe es que lo que existe existe. Es decir, que los hechos le dan la razón al modelo impuesto a la vez cultural e ideológicamente, y por la fuerza brutal del poder corporativo, sus extensiones legalizadas y las fuerzas represivas de seguridad. Pensar *sin otro mundo*, así las cosas, señala algunos puntos críticos que pueden entenderse razonablemente como sobrados motivos de alarma. A la vez, sin embargo, solamente el conocimiento de esos factores, y la comprensión de su incidencia capilar en la vida cotidiana, donde están siendo somatizados como si tal cosa, puede ayudar a convertir la alarma en un entendimiento constructivo de las nuevas condiciones de libertad. Estas nuevas condiciones de emancipación resultan urgentes

cuando el sistema de poder institucional, mediante el recurso a una *crisis* que lo hace huir cíclicamente hacia adelante, se ha renovado sorprendente y eficazmente a sí mismo. Esta inercia puede sobrevolar espectralmente el verso cantado por Antony & The Johnsons, con un hilo (o menos) de voz: "I need another world...". La cuestión, en otras palabras, no es si hay o no motivos de esperanza. Alguien que murió huyendo del fascismo dejó apuntado que la esperanza nos es dada solamente por los desesperados. Si esto es así, y cada vez es mayor el número de personas desesperadas y más dolorosa su desesperación... entonces el tema no es tanto si *esperanza-sí* o *esperanza-no* sino asumir, cuanto antes, la caducidad de una esperanza sin dolor, de la ilusión utópica como una forma de sublimar el dolor, de protección ingenua contra un daño que compartimos y nos atraviesa. Una utopía como travesía del dolor no garantiza alcanzar otro mundo. Pero una utopía sin dolor es ya en sí misma una garantía de que otro mundo no es posible –como así se espera que lo sintamos–.

(2) Como es lógico, más de una vez alguien pregunta por qué hablar de *fascismo* y no de *capitalismo*, o de *patriarcalismo*, o de *neoliberalismo*... Mi respuesta es que se trata de un concepto con mayor capacidad explicativa, omniabarcante, más pragmático a la hora de entender la totalización del espacio social que está en marcha, que nos implica de una forma más diaria, más al alcance de nuestras manos... Pero no digo la verdad, no toda. La verdad es que prefiero el término *fascismo* porque las cuestiones que entonces se

plantean me producen taquicardia. Como si intuyera que ése es el riesgo más necesario: que destruir la vigencia del régimen fascista implica destruir una parte de mi corazón.

(3) En una perspectiva general y tentativa, subyace aquí una hipótesis tan central como polémica: la que apuntaría a la existencia de un vínculo pragmático e inercial entre el ambiente social actual y un *fascismo de baja intensidad*. En cierta medida, la sociedad de hoy, bajo el supuesto amparo de un supuesto protocolo democrático, se entrega a sus verdugos sin (poder o querer) ver que éstos preparan y ejecutan cotidianamente un gaseado letal y legal. La expresión *baja intensidad*, tomada a primera vista, podría dar la impresión de una fuerza en descenso o de presión mínima. Lo cierto es que esa presión mínima, si se diera, lo haría únicamente como contrapeso de una opresión que se orienta a ejercerse con un máximo histórico de constancia, extensión y profundidad. A la larga, la baja intensidad es más eficaz, sin ser tampoco excluyente sino, de hecho, complementaria del recurso a la alta intensidad del conflicto bélico, la represión policial o la combinación de legalidad y uso de la fuerza. Puede que la mejor prueba de este *summum* sea la naturalidad con que la prensa recoge incluso en el mismo día dos titulares como éstos: "Nos disparaban como a pollos" (declaraciones de un superviviente a la muerte de catorce inmigrantes en la playa de Ceuta, al Sur de Europa, tras la violenta represión de la Guardia Civil con pelotas de goma mientras se hallaban en el agua; el mismo testigo declaraba que "una persona,

con un palo largo, iba empujando a los heridos y cadáveres del lado marroquí") o "Monísimas en el Holocausto nazi" (artículo donde se documenta hasta qué punto "el fenómeno *fashion bloguer-monguer* ha alcanzado el paroxismo con una feliz subtendencia: la de las blogueras –modelos- que posan en lugares relacionados con el Holocausto") (*El País* 15/2/2014, p. 9 y p. 45 respectivamente). Es como si un fascismo se exhibiera en primerísimo plano mientras otro (y ayudando a que otro) se mantuviera y renovara al fondo del campo perceptivo.

(4) "En lo negro veremos claro..." (1933) "Al pez se le da el anzuelo. / ¿Y a mí? ¿Qué me dais para mi sed?" (1933) [Henri Michaux]

(5) Iría esa pista, por ejemplo, desde un rap de Ari: "El sistema facha / que siempre lo ha sido..." hasta uno más reciente de Los Chikos del Maíz: "Y mientras tanto / el fascismo sigue avanzando...".

(6) Un caso paradigmático de la miopía tradicional a la hora de plantear el problema: el contrastado y reputado *El fascismo*, de Stanley G. Payne (1980). Payne ofrece una descripción tipológica del fascismo insistiendo en rasgos como el Estado nacionalista autoritario, la movilización de las masas o su anticonservadurismo. Pero su fijación con delimitar una definición del fascismo como fenómeno político le obtura el foco que, una vez abierto, permitiría ver mejor hasta qué punto el

componente político del fascismo no es más que un elemento (seguramente central, eso sí, en el fascismo clásico de los años treinta) que interactúa con otros de tipo económico (pro-capitalismo) o ideológico (mutua correspondencia entre líder y experiencia de masa). Se pierden así de vista datos sintomáticos que contribuirían a un discernimiento actualizado de la cuestión de, sin ir más lejos, cómo la exaltación fascista de la juventud puede representarse como un ultraje sin límite, infinito, tal como lo hiciera en 1975 P. P. Pasolini al rodar descarnadamente su particular visión del régimen epigonal de Salò (*Salò o los 120 días de Sodoma*). El historicismo de Payne, junto con su fijación con los componentes estrictamente políticos del fascismo, le impiden elaborar una idea que él mismo intuye: "Que las ideas filosóficas fascistas de hecho son un producto directo de aspectos de la Ilustración". Una idea ésta que, al quedar reprimida por el análisis político especializado, retorna una y otra vez reclamando atención: "El hitlerismo fue un producto sintomático del mundo moderno", declara Payne... Pero esa sugerencia va quedando una y otra vez reprimida por la argumentación que de hecho conduce hasta ella. Sin duda, contribuye a esa ceguera el nivel de confusión conceptual que el propio Payne denuncia en las primeras líneas de su capítulo 'Teorías del fascismo': "El debate continúa desde hace más de medio siglo y todavía no existe un consenso acerca de un concepto explicativo" (*El fascismo*: Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 222). El argumento de Payne se habría conducido por otros derroteros de haber tenido mínimamente en cuenta, como sí hiciera M. Foucault, que con la llegada de la modernidad occidental, "la política lo abarca todo" y

que, de hecho, "bien podría calificarse de totalitaria semejante intervención en las actividades humanas" (*Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 130). O sea, que ya desde el siglo XVII y la era colonial, la doctrina de la Razón de estado junto con el marco expansivo de la economía pre-capitalista y la institucionalización disciplinaria, preparaban nuevas condiciones de gubernamentalidad totalitaria para el "pastoreado de las almas".

(7) ¿Alguien puede explicarme, por cierto, por qué el deslumbrante *Psicología de masas del fascismo*, de Wilhelm Reich, original de 1933, después de más de cuarenta años sin publicarse en castellano, es reeditado por DDT Liburuak en 2014? ¿O por qué su ¡Escucha, hombrecillo!, original de 1948, que no se editaba desde 1978, reaparece en 2015 de la mano de La Linterna Sorda?

(8) "La reconstrucción se asemeja a un rompecabezas, cuyas piezas no encajan sin costura. Es ahí precisamente, en las grietas del cuadro, donde hay que detenerse." [H. M. Enzensberger]

(9) "Si nos pusiéramos a llorar a nuestros muertos y a venerarlos, estaríamos muy ocupados. Es mejor seguir su ejemplo y llevar adelante lo mejor que se pueda nuestro ideal. Creo que no hay otra solución. No importa si somos muchos o pocos." [J. Ferrer]

(10) "El mundo manufacturado tiende a la exactitud con la voluntad de reducirnos al sentido único. Poco a poco todo se va haciendo mecánico, porque el consumo expulsa lentamente la comunicación. Consecuencia: el comercio de los objetos nos tiene como lugar de comunicación, porque circulan al modo de signos, unos signos cerrados cuya significación se cierra vanamente sobre sí misma y gira en el vacío simulando una producción de sentido. En este mundo donde todo está expuesto, hay cada vez menos que ver, y más dependiendo de una mirada contable y no de una mirada que mira...". [B. Noël]

(11) Una incursión azarosa en el cine contemporáneo; una mirada comparativa: dos películas entre la multitud de casos que abordan una relectura (entre histórica y ficcional) de la temática fascista. La primera, de Q. Tarantino, *Malditos bastardos* (*Inglourious Bastards*, 2009): ritmo narrativo, diálogos, puesta en escena... todo se sostiene sobre el presupuesto de la maldad extrema de los nazis y, por tanto, de la necesidad de una revancha cruenta contra ellos (una revancha que está por encima de todo, que lo justifica todo, incluso el americanismo a ultranza de los protagonistas). La resistencia antinazi se presenta así formalizada dentro del código de una violencia absoluta, por no decir de un resentimiento ilimitado, sin salida (siguiendo la estela del pensamiento de F. Nietzsche en *La genealogía de la moral*, 1887). Tarantino denuncia así el discurso fascista clásico (puesto en boca de Goebbels) por el cual se celebran con orgullo "hazañas militares que consisten únicamente en matar

hombres". Por contraposición, la violencia criminal de los héroes antifascistas, aquí, se asimila entonces a la euforia salvaje que el personaje de Hollywood enuncia exclamando: "¡Éste es el rostro de la venganza judía!". El segundo caso o término de comparación, es de E. Kusturica, y se titula *Underground* (1995): un grupo de personajes enloquece en virtud de vivir en un sótano creyendo que el fascismo sigue existiendo, a pesar de que la democracia hace tiempo que llegó a su país. La mezcla de imágenes de archivo y de ficción, girando en torno a 1980, permite a Kusturica introducir un desdoblamiento interior a la película (enunciado) que afecta (por acción especular) al lugar desde donde la vemos (como proyección de la enunciación). Esto es: el sótano remite a una topología del inconsciente colectivo muy difícil de gestionar socialmente. La diferencia entre nosotros y los personajes de *Underground* es que ellos pasan su vida creyendo que el fascismo sigue existiendo. Mientras que nosotros la pasamos creyendo que se ha terminado. Pero lo que tenemos en común con ellos, quizá, es que esta creencia nos sirve para que sigamos pasando la vida en un sótano sin saberlo. En este sentido, para decirlo con la risa del chiste que en la película libera lo reprimido: "Todos estamos locos. Sólo que aún no nos han diagnosticado".

(12) "El arte fascista despliega una estética utópica: la de la perfección física." [S. Sontag]

(13) Como le gustaba decir a Einstein, "imaginemos..." ...imaginemos que el fascismo clásico o nazi hubiera llegado (a partir de un determinado momento de expansión bélica) a convertirse en un obstáculo para la propia matriz del fascismo, de manera que éste, en un gesto diplomático que le honra, hubiera terminado con aquél democráticamente... [Esta hipótesis es llevada a la práctica inventiva en el cortometraje de Isadora Guardia *Imaginemos* (Cinema Urgent / SOS Refugiats, 2016).] Esto mismo parece más que imaginado, asumido por Pasolini en el que pueda que iba a ser su último discurso unos días antes de morir brutalmente asesinado. Su "Intervención en el Congreso del Partido Radical" tuvo de hecho que ser leída en Florencia, el 4 de noviembre, dos días después de su muerte. Allí se decía: "El consumismo puede crear relaciones sociales *inmodificables* creando, en el peor de los casos, en vez del viejo clerical-fascismo, un nuevo tecno-fascismo, que en cualquier caso sólo podría realizarse a costa de llamarse anti-fascismo". Este paso del *nacional-fascismo* al *tecno-fascismo* es una hipótesis que encaja bien con las transformaciones implicadas a finales del siglo XX en los llamados procesos de *globalización*, ¿no? Se trataría entonces de un giro desde un *modo político-militar-económico* del fascismo a un nuevo *modo económico-tecnológico-cultural*. Desde luego, esto estaría en la base de un "nuevo modo de producción" que no produce únicamente nuevas mercancías sino experiencias sociales, o más bien anti-sociales, nuevas.

(14) ¿Y si la sugerencia última de N. Chomsky estuviera siendo que la política contemporánea no se basa en la democracia sino en el miedo a la democracia? Entonces el problema de los términos o las palabras que usamos para debatir se convierte en un problema inmediatamente práctico, político, por cuanto orienta la comprensión de aquello que se quiere combatir activamente.

(15) Debo a Marc Delcan el hallazgo de este pasaje: se trata de un fragmento de conferencia pronunciada por Albert Camus en 1946, invitado por Columbia University: "Ahora que Hitler ha desaparecido, sabemos bastantes cosas. La primera es que el veneno que contenía el nazismo no ha sido eliminado: sigue aquí, en cada uno de nosotros. Todo aquel que hable hoy de la existencia humana en términos de poder, de eficacia, de 'deber histórico', expande ese veneno. Es un asesino, real o en potencia. Otra cosa que hemos aprendido es que no podemos asumir ninguna visión optimista de la existencia, ningún tipo de final feliz. Sin embargo, si consideramos que ser optimistas es una estupidez, sabemos también que ser pesimistas en relación a la acción del hombre entre sus semejantes es una vileza. Nos opusimos al terror porque el terror es la situación en la cual la única alternativa posible es asesinar o ser asesinados, y así la comunicación se vuelve imposible. Ésta es la razón por la que rechazamos toda ideología que se arrogue un control total sobre la vida humana". Gracias, Marc. No parece que haga falta demasiada paráfrasis aquí y ahora.

(16) La indicación que introduce Jean-Luc Godard en *Adiós al lenguaje* (2014) es escalofriante: en los mismos años de ascenso histórico del fascismo comienzan las primeras pruebas con la tecnología televisiva. Se trataba del iconoscopio o tubo de rayos catódicos inventado por el ingeniero ruso Vladimir Zworykin. De ahí, el guion fragmentario de Godard salta a una reflexión elemental: alguien derrotado por las armas puede vencer a su enemigo políticamente. O culturalmente: la cámara iconoscópica fue la cámara más usada para retransmisiones deportivas en Estados Unidos durante el período 1936-1946. La crisis convulsiva de 1930, como se sabe, prepararía lentamente el ascenso de la *sociedad del espectáculo* y el poder imparable de los mercados transnacionales entre 1960 y 1990.

(17) La cuestión inicial de si es abstracto situar la discusión en el plano de los signos o las palabras o el lenguaje... como si no fuera en el lenguaje donde se delimita lo que significa o no abstracción... o como si se pudiera creer en dios o en el dinero y que ahí la discusión sobre lo abstracto ya no tuviera sentido o no hiciera ninguna falta. La distinción propuesta por Marx entre *abstracciones-reales* y *abstracciones-abstractas* se podría trasladar razonablemente, en todo caso, al hecho de optar por el concepto de *fascismo de baja intensidad* como si se tratara de una abstracción-real, antes que seguir hablando dentro del circuito redundante que no ve que lo que suele llamarse *democracia* no es más que una abstracción-abstracta.

(18) Una advertencia como señal de cruce, por si sirve de algo a alguien en algún momento, en algún lugar: FBI no es un concepto que aspira a dar una explicación total y absoluta de la actual situación social, sino más bien una clave interpretativa de tipo parcial y relativo, relacional. Pero también radical, en la medida en que apunta hacia una raíz que no se ve simplemente por estar alargándose en el subsuelo: se trata de una crítica dimensional, fractal, de las condiciones que constituyen invisible e inconscientemente nuestra forma cotidiana de vida. Esas condiciones sobre las que se levanta el espantapájaros de lo que llamamos *sistema*.

(19) Por otra parte, y llegando a este punto, ¿a qué viene esta resistencia a no entender que lo invisible lo sea por un exceso de inmediatez?

(20) No dejar en el camino la necesidad, apuntada por R. Zibechi, y que me señala Paco Gómez Nadal, de *descolonizar la rebeldía*, de no olvidar el espectro de las plantaciones caribeñas en los siglos XVII-XVIII, de descolonizarnos de una manera que (a poder ser) no sea neocolonial. No ponernos a hacer *ese* trabajo sucio de preparar el terreno a la irresistible bioloconialidad del tsunami fascista. Lo que Gómez Nadal (en *Indios, negros y otros indeseables: Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe*, 2015) llama "el nudo racista" no puede separarse ni desanudarse sin desatar el nudo colonial, y éste sin considerar la vocación colonial del *fascismo moderno*, que a

su vez precede y desborda las manifestaciones del *fascismo clásico* que se dio entre 1920 y 1945. Ese aviso estaba ya dado al final de *Discurso sobre el colonialismo* (1955) de Aimé Césaire: la historia colonial es a la vez la historia de una civilización para la que el exterminio fascista no puede reducirse a una circunstancia más o menos coyuntural. Algo distinto es que al exterminio colonial no se lo haya considerado "fascista", pero si sus motivaciones y sus métodos están en la base del "fascismo histórico". Entonces, una vez más, la pregunta pasa por ver algo más claramente cuál es el significado más ajustado histórica y realmente para ese significante flotante, asfixiante, que es la palabra "fascismo".

(21) "Un estudio reciente realizado en la Universidad de Michigan, para el período comprendido entre 1979 y 2009, reveló una disminución del 48% de la empatía entre estudiantes universitarios en este tiempo, y una caída del 34% en la capacidad para mirar las cosas desde la perspectiva de otra persona. La mayoría de estos declives se produjeron durante la última década, en relación con el aislamiento involucrado en la utilización de la tecnología personal y los populares sitios de redes sociales que se han convertido en un parte tan integral de la vida. (...) Por ejemplo, en 1998, un equipo de investigación en la Universidad Carnegie Mellon publicó un estudio empírico titulado *La paradoja de Internet*, donde se demostraba que tras el primer año o dos de estar conectados, la gente tenía menores vínculos sociales y menor bienestar psicológico. Los investigadores también hallaron que cuanto mayor era

el uso de Internet menor era la comunicación familiar, se producía una reducción en los círculos sociales locales, un incremento de la soledad y mayores tasas de depresión. Los autores del estudio concluyeron que al utilizar la red, la gente 'sustituía relaciones mejores por otras de menor calidad social, es decir, que sustituían lazos fuertes por unos más débiles', con los consecuentes efectos negativos." [M. Berman]

(22) "Pero el asunto es también la *naturaleza* de la tecnología, porque Internet y otros medios electrónicos se fundamentan en la velocidad y en la distracción, en la atención cambiante a toda prisa. Las emociones superiores, como la empatía y la compasión, emergen de procesos neuronales que son lentos por naturaleza. Diversos estudios han mostrado que cuanto más distraídos nos volvemos, menos capaces somos de experimentar dichas emociones, o de ver las cosas desde la perspectiva de otros. Para decirlo en pocas palabras, es posible que estas tecnologías estén minando nuestro juicio moral; es difícil sostener que promueven los vínculos comunitarios." [M. Berman]

(23) Pensar un tanto más despacio la relación entre pantallización, *multitasking* y conformismo social, apoyando la reflexión en la manera con que se abordaba la irrupción del *hombre-masa* en las *Notas sobre Maquiavelo* de Antonio Gramsci, hace ya casi un siglo: "Esta tendencia al conformismo es más amplia y más profunda en el mundo contemporáneo que en el

pasado: la estandarización de los modos de pensar y de obrar alcanza proporciones nacionales e incluso continentales". La masa como criterio valorativo se ha vuelto aún más poderosa con el paso del tiempo. El impacto o la incidencia de cualquier cosa se estima según criterios cuantitativos, a la manera de la audiencia de los *mass media*. Mientras tanto, el discurso de las mayorías, ya sean o no silenciosas, lo cierto es que silencia la condición de fermento o levadura que implica el inconformismo, y que, ya sea minoritaria o mayoritaria, es la única condición que puede contrarrestar la hegemonía insufrible de la masa (ya sea ésta, por su parte, la realidad o la fórmula de una vida invivible).

(24) "La humanidad no puede aguantar demasiada realidad, incluso en el mejor de los tiempos; cuando la realidad es vergonzante o sombría, es aún más difícil de encarar. Un grupo social bajo presión es tan propenso a desarrollar mecanismos de defensa como un individuo en terapia; a exhibir las más elaboradas estrategias de *resistencia* (Freud) y ponerse la más gruesa e impermeable *armadura de carácter* que uno puede encontrar (Reich), para eludir el enfrentamiento con hechos desconcertantes. El paciente puede *no escuchar* cuando se le explica el argumento más revelador, o puede repetida y convenientemente *olvidar*, o puede gritar improperios muy alto en un esfuerzo de ahogar cualquier pensamiento perturbador que le surja de repente." [M. Berman]

(25) Así describe Heleno Saña (*La revolución libertaria*) la atmósfera de una República agonizante durante la presidencia de Negrín a finales de los años treinta en España: "La corrupción, el egoísmo y el espíritu de lucro se extendían cada vez más, mientras que la disposición al sacrificio, el altruismo y la solidaridad perdían terreno". ¿Es una mera reseña histórica o una cantinela que no necesita eco?

(26) "La experiencia de nuestra generación: que el capitalismo no morirá de muerte natural." [W. Benjamin]

(27) ¿Qué significa que el nuevo fascismo (de baja intensidad) se atribuya una dimensión *ambiental*? Que no tiene rostro, ni límites reconocibles objetivamente hablando, quizá tampoco una *intención* en el sentido convencional, aunque sí efectos aniquiladores, de crimen masivo, y es no solamente por su manera brutal de acabar con vidas humanas, sino, además, por su nuevo modo de acabar con el horizonte de llevar en algún momento una *vida humana*. Que nadie se hace cargo de su poder – ni siquiera quienes disponen de elementos para su crítica frontal desde la tradición anticapitalista pero, no obstante, se sienten con mayor seguridad aún dentro de la estructura de la dialéctica *capitalismo vs. comunismo* (una seguridad que no viene de la actualidad de su enfoque sino de su autorización ideológica, de su tradicionalismo decimonónico y de su realización

institucional en determinados contextos a lo largo del siglo XX)–.

(28) En relación con la expresión *baja intensidad* oigo que se discute o más bien se afirma que entonces el FBI ya no es *propiamente fascismo*. Sin embargo, ¿no se puede responder a esta objeción con una nueva pregunta, en el sentido de si no sería lo propio del fascismo justamente su modulación gradual y su capacidad de adaptación a transformaciones sociales de largo alcance?

(29) De una cadena de televisión cualquiera, una noche cualquiera, un *spot* anunciando la inminente teleserie: "El crimen no se toma vacaciones. El FBI tampoco".

(30) "Las masas actuales han dejado de ser masas capaces de reunirse en tumultos; han entrado en un régimen en el que su propiedad de masa ya no se expresa de manera adecuada en la asamblea física, sino en la participación en programas relacionados con medios de comunicación masivos. Por ello, las mayorías han dejado de *rebosar* o de *inundar*. En virtud de una suerte de *cristalización*, ellas se han alejado de esa situación en la que su aglomeración era una posibilidad constantemente peligrosa o preñada de esperanzas. De la masa tumultuosa hemos pasado a una masa involucrada en programas generales; de ahí que ésta, por definición, se haya liberado de la posibilidad de reunirse

físicamente en un entorno lo suficientemente amplio como para albergarla. En ella uno es masa en tanto individuo. Ahora se es masa sin ver a los otros." [P. Sloterdijk]

(31) De Elias Canetti en *Masa y poder* (1960) puede y debe todavía retenerse su argumentación sobre las conexiones entre sociedad de masas y colonialidad moderna. Pero también, tanto o más que esto, y desde luego menos tenido en cuenta, este aviso aplicable quizá a lo que sucede ahora con el uso generalizado de los *mass media* y las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (el tic de las TIC): como en una gran parte de los telespectadores, usuarios tecnólatras y *followers* de última generación, "en el público de los lectores de diarios se ha mantenido con vida una masa de acoso, moderada, pero, debido a su distancia de los acontecimientos tanto más irresponsable, estaríamos tentados a decir, con una forma más execrable y al mismo tiempo más estable. Como ni siquiera necesita reunirse, se ahorra también su desintegración y de su distracción se encarga la diaria repetición del periódico. (...) Porque lo más llamativo de la fuga de masas es la intensidad de su dirección. La masa, por así decir, se ha convertido toda ella en dirección para alejarse del peligro". Subrayar *fuga de masas*, *masas de fuga*, como escribía Canetti (Pero esto hablarlo a solas con gente muy allegada, o decirlo en voz muy baja para evitar más o mayores agresiones defensivas.)

(32) En una conocida película titulada *La isla* (M. Bay, 2005) la gente vive contralada totalmente por pantallas de vigilancia (igual que en *El Show de Truman*, 1998) en un mundo distópico situado en 2019. Por sorteo semanal, pueden "salir" a la isla, y supuestamente liberarse así de la monitorización (mediante "escáner sináptico-cerebral") y el biocontrol (que incluye la inhibición sexual inducida). Según el guion, todo el exterior está contaminado, menos la isla. Cada individuo es un producto de la eugenesia instituida, convencidos de que afuera solamente hay desierto y ruina. En el exterior "no hay nada, todo está muerto" (igual que en *Garfield*, 2004). El *film* invita al espectador a "cuestionarse el mundo que se nos presenta", a considerar cómo la conquista de la libertad pasa por "desconectar el sistema". La celebración de la *renovatio* que se hace en *La isla* reclama una crítica del sistema (igual que en *Hormigaz*, 1998) desde un esquema de subjetividad que entiende el exterior como interior. O sea: se nos dice que la sociedad vive encerrada en la creencia de que no hay exterior que valga la pena, pero que vale la pena luchar por ese exterior arriesgando la vida. Lo que pasa es que lo que Hollywood concibe como "salir al exterior" no es más que llegar al lugar en el que ya estamos. En realidad no se *sale* al exterior sino que se *entra* en él (igual que se expresa el protagonista alienígena en *Home*, 2015) dado que ese presunto exterior o mundo libre no es otra cosa que la realidad tal como está ya establecida. Del individuo se espera que se reconozca su sentimiento de control total (o totalitario) y que aspire a salir de él entrando en una nueva realidad que finalmente es la que ya conocemos. Que su utopía

se parezca lo máximo posible a un ensimismamiento autista, a un aislamiento feliz, a una isla.

(33) "Y es que una evidencia histórica de la que en el espectáculo no se quiere saber nada ya no es evidencia. (...) La sociedad se ha proclamado oficialmente espectacular. Ser conocido al margen de las relaciones espectaculares, eso equivale ya a ser conocido como enemigo de la sociedad. (...) La autoridad espectacular puede asimismo negar lo que sea, una vez, tres veces, y decir que no hablará más de ello, y hablar de otra cosa, a sabiendas de que no ha de tener ya ninguna respuesta en su propio terreno, ni en otro tampoco. Es que ya no existe el ágora, la comunidad general... no queda sitio en donde el debate sobre las verdades que conciernen a quienes están ahí pueda librarse a la larga de la apabullante presencia del discurso mediático y de las distintas fuerzas organizadas para aguardar su turno en el discurso. (...) Es el momento en que la dominación, justo porque el espectáculo la pone a salvo de toda respuesta a sus decisiones y a sus justificaciones fragmentarias o delirantes, *cree que ya no le hace falta pensar*; y la verdad es que ya ni sabe pensar. Por muy convencido que esté el demócrata, ¿no preferiría que le hubieran escogido unos amos más inteligentes?." [G. Debord]

(34) "La *separación* es alfa y omega del espectáculo. (...) El espectáculo es el reverso del dinero." [G. Debord]

(35) En este mundo (no mundo-otro sino mundo-uno: *mundo sin otro mundo*), la pauta de orden parece reproducirse a sí misma de manera obscena, autoevidente, como una negación totalitaria del afuera, como un borrado de cualquier exterior. Y ese *exterior* que debe ser negado incluiría también, por supuesto, todo aquello que hasta ahora se podría haber llamado *interior*: el deseo, los sueños, el pensamiento, las pulsiones inconscientes, el negativo de la mirada y de las imágenes, las raíces menos visibles de la existencia... La distancia o la barrera tradicional entre interior y exterior (con sus correlatos ideológicos entre privado y público, o entre individual y colectivo, etcétera), que había sido defendida incluso por el discurso liberal de la primera modernidad, hoy en día parecería evaporarse ante una última mirada perdida. Como es sabido, las respuestas políticas más seguras parecen tambalearse ante esta metamorfosis acelerada, generalizada, no ya de las preguntas sino del lugar desde el que esas preguntas y respuestas esperábamos que alcanzaran algún sentido. El momento histórico en que la realidad se totaliza como realidad supuestamente sin barreras, y a la vez como experiencia de angustia y crisis (o como crisis de toda experiencia), es justamente el momento en que se puede realizar el viejo sueño totalitario. Pero esa realización histórica (palabra que arraiga en el griego *istor*-, del testigo, quien ve) puede también ser lo más difícil de ver porque el primer efecto de esa evaporación de las distancias y de esa absolutización de los paradigmas espaciotemporales es justamente la ceguera. Desde esta perspectiva, en fin, lo que podría verbalizarse como el *fin del muro* se presenta más bien como un juego mareante de espejos que se

intercambian de unos a otros las mismas imágenes y destellos que contribuyen a naturalizar y, por tanto, a olvidar la presencia misma de esos espejos. La omnipresencia laberíntica de espejos, como podían sentir algunos niños en los barracones de las viejas ferias, es tan divertida como siniestra. Cuanto más espejos se enfrentan y suceden más fácil es no acordarse de que se trata de espejos. Parece lógico, pues, que la proliferación de espejos o pantallas gane un poder cuyo ascenso es inversamente proporcional a la necesidad de un recorrido que, como quisiera Alicia en el País de las Maravillas, los atraviese. Si esto es así, la desaparición del muro (por así decir) exterior coincidiría con el punto más avanzado en la interiorización de ese muro.

(36) En la perspectiva libertaria con que se habló durante el primer tercio del siglo XX de una *revolución interior*, lo *interior* ni se antepone ni se superpone a lo *exterior* sino que, más bien, se procura saltar el muro que presuntamente los separa para resignificar la crítica como crítica nueva, multidimensional, fractal. ¿Y no es de ayuda esta premisa política a la hora de abordar la crisis de lo político en un orden social que se ha totalizado a sí mismo? ¿No hay aquí en juego, desde la raíz que es toda la inseguridad y precariedad de la vida cotidiana, un espacio que sin cesar se reabre y bloquea el proyecto de una clausura total y ensimismada? Claro que, como reacción defensiva, ese espacio puede empezar bloqueándose precisamente desde una existencia inercial, ensimismada. Pero, a lo mejor, esa existencia está a la misma distancia de concebirse como la raíz

insegura de una praxis crítica. La crisis de la frontera entre interior y exterior, crisis que el sistema activa con vistas a un proyecto de control total, se cruza aquí con el derribo de esa frontera como táctica crítica. Siguiendo al Institut de Démobilisation en sus *Tesis sobre el concepto de huelga* (2014): "La acción interior empieza por una desmovilización desde el interior; y termina por la desaparición de la frontera entre interior y exterior. Una huelga auténtica vuelve del revés el espacio; invierte el interior en exterior y viceversa. La huelga, desde el interior, provoca el hundimiento. No necesita ir a tomar nada afuera. Se instala en el interior de las cañerías para reventarlas".

(37) Del crimen colectivo formamos al mismo tiempo parte pasiva y activa. El volumen de este crimen descomunal se puede ver entonces no como un mero accidente del progreso humano sino, más específicamente, como una de las consecuencias factibles del totalitarismo latente en la modernización y la sociedad de masas. Desde este ángulo, la Holocaustomanía que se extiende por la cultura masiva contemporánea, con su demonización prototípica del nazismo alemán, consigue como mínimo tres efectos de interés: uno, reducir el fenómeno multifacético y complejo del fascismo moderno al caso único del nazismo alemán; dos, localizar el fascismo como un problema ajeno, como cosa de otros, difuminando de paso la posibilidad de reconocer una modalidad de fascismo más propia de lo que Gramsci llamaría el *americanismo*; y tres, un voluminoso negocio a gran escala. Esta doble operación ideológica y comercial se viene repitiendo con éxito internacional en películas

tan conocidas como *Evasión o victoria* (J. Huston, 1981), *American History X* (T. Kaye, 1998) o *El niño con el pijama de rayas* (M. Herman, 2008), entre otras muchas. Ya el cortometraje animado protagonizado por el Pato Donald *Der Fuehrer´s Face* (Disney, 1943), aún dentro de los imperativos más inmediatos de la propaganda bélica, recibió un Óscar en 1943 y al año siguiente, en 1944, fue votado por especialistas en cine entre los cincuenta mejores cortos animados de todos los tiempos. Justo medio siglo después, *La lista de Schindler* (S. Spielberg, 1993) recibió nada menos que siete Óscars y se ha convertido en un fetiche antinazi, pero desde luego no anticapitalista, en la medida en que "la película de Spielberg ofrece la visión de un capitalismo con *rostro humano*, el hombre de negocios como héroe: el capitalismo puede proporcionar un sistema de salud universal y puede también dar un Schindler" (según Á. Lozano en *El Holocausto y la cultura de masas*, 2010). Pero más allá de los ejemplos concretos, en el inconsciente colectivo, el tópico del nazi diabólico aleja la opción de intentar entender la vinculación entre el nazismo alemán y la modernidad oficial, con la que comparte como mínimo el industrialismo voraz y el nacional-estatalismo. En otras palabras, los mensajes más efectivos de la cultura de masas tienden de nuevo a emborronar la conciencia de los factores que socialmente condicionan el funcionamiento de esa cultura (monología, clichés, autoritarismo, espectacularización de lo real…).

(38) Las bases analíticas desde las que aquí (o allí) se podría articular la crítica de un

fascismo de baja intensidad son fundamentalmente cuatro: la desaparición del espacio público, la neutralización expansiva de la información como propaganda y publicidad (cuando no como mero entretenimiento para todos los públicos), la invisibilización del otro tras el humo que lo figura como amenaza, y, por último, la producción adictiva de pobreza a gran escala. Desde la relación entre estas bases se atisbaría el perfil borroso de un orden social que se autoconcibe como régimen incontestable, como imperativo de control, de angustia y de violencia normalizados por consenso. A pesar de lo que con mucha facilidad lo pudiera parecer, el énfasis en la clave de un fascismo latente, o moderno, o renovado, tiene que ver con la urgencia común, inmediatamente práctica, de no perder ni un minuto más de nuestro tiempo.

(39) El estudio a conciencia de las relaciones entre propaganda, deporte y cine durante el último siglo da señales de aviso sobre la continuidad del canon propagandístico fascista en las formas de planificación audiovisual dominantes en la actualidad. J. Lizaga lo ha abordado en detalle a lo largo de su investigación doctoral *Cine, deporte y propaganda* (2016). El primer hito de esta trayectoria fílmica es desde luego *Olympia* (1938) de Leni Riefenstahl, inspirada en los Juegos Olímpicos de Berlín 1936, que desarrollaba los recursos retóricos esbozados por la anterior y más conocida *Triumph des Willens* (1935). Desde la poética general hasta planos de detalle calcados se mantienen desde la película de propaganda de 1938 hasta otros *films* posteriores

sobre las olimpíadas, especialmente en los casos de *16 Days of Glory* (Los Angeles, 1984), *Marathon* (Barcelona, 1992) y *First* (Londres, 2012). Por otra parte, se ha analizado en su contexto histórico de producción la propaganda cinematográfica nazi y la conclusión es más que interesante de cara a pensar las transformaciones de la propaganda (en entretenimiento y espectáculo para todos los públicos) a lo largo las últimas décadas: la mayoría de películas nazis, entre 1933 y 1945, no contienen rasgos de propaganda ideológica explícita sino que se trata más bien de películas ligeras de entretenimiento entre romántico y frívolo (véase Sandoval, Teresa: *Una mirada al mundo: Historia del cine documental alemán 1896-1945*, Madrid, T&B Editores, 2005). Abriendo el foco del problema toparíamos con variantes persistentes de esta *propaganda de baja intensidad*. Por ejemplo, afortunadamente todavía hay quien se pregunta si hay residuos implícitos de propaganda franquista o fascista en teleseries de éxito como *El Ministerio del Tiempo* (TVE) o *Lo que escondían sus ojos* (Telecinco). ¿Y cómo no va a haberlos? Lo más difícil, pero no imposible, es poner esos residuos en perspectiva diacrónica, pragmática y política, y empezar a extraer conclusiones útiles que orienten lo mejor posible el entendimiento de lo que nos pasa.

(40) "En fin, el enemigo mayor, el adversario estratégico: el fascismo. Y no únicamente el fascismo histórico de Hitler y de Mussolini –que tan eficazmente ha sabido movilizar y utilizar el deseo de las masas– sino además el fascismo que está en

todos nosotros, en nuestras cabezas y en nuestros comportamientos cotidianos, el fascismo que nos hace amar el poder, amar incluso aquello que nos somete y nos explota. ¿Cómo hacer para no volverse fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno se cree un militante revolucionario? ¿Cómo eliminar el fascismo de nuestros discursos y nuestros actos, de nuestros corazones y nuestros placeres? ¿Cómo desalojar el fascismo que se ha incrustado en nuestro comportamiento?." [M. Foucault]

(41) Dentro de un monólogo interior, en la novela de Juan Madrid *Un beso de amigo* (1980), el protagonista piensa en la caída de la dictadura franquista en España y en el cambio político que supone la *transición* a la democracia, y así como quien no quiere la cosa, se pregunta en un momento dado: "Han cambiado los tiempos. Pero ¿han cambiado realmente?".

(42) Las huellas del fascismo no están sólo en los discursos de la nueva propaganda sin límites. Estas huellas están inscritas en el diseño estructural de nuestro mundo: en su tendencia a lo que Galeano llamara "el monólogo del poder"; en su dinámica individualista y aislante; en la totalización de la existencia como movilización hacia el consumo; en su identificación interesada entre capitalismo y realidad... Para este sistema global, donde lo social se diluye por principio, la propaganda no es tanto una modalidad de discurso, un tipo de mensaje, como una orientación sistémica, a la manera de lo que

Chomsky y Herman vienen llamando un *modelo de propaganda* –solo que esa propaganda no se limita al tiempo, proporcionalmente escaso, de las noticias y la información política o social, sino que alcanza todos los registros de la información, la comunicación y la ficción de masas–.

(43) Se declaraba en el artículo "Los Nuevos Nazis" (2003) de Heinz Dieterich Steffan la persistencia de un fascismo renovado pero en un régimen de continuidad con respecto al fascismo clásico: "Que no me vuelvan a decir, nadie, nunca, que después de Auschwitz nada podrá volver a ser lo mismo. Es lo mismo. Sigue siendo lo mismo. Siguen siendo los mismos". Se trata pues de un "problema sistémico", de una situación de nueva hegemonía que podría caracterizarse como *fascismo de baja intensidad*. Éste, como nueva forma de totalitarismo, se define por su acierto a la hora de conjugar la captura de nuestros afectos con la voluntad sistémica de destrucción de la vida y del querer vivir. Este nuevo fascismo sustituye, sin abandonarla, la prioridad de la agresión física o por la fuerza reemplazándola por la prioridad de la incidencia ideológica, persuasiva y seductora, en una dinámica tendencial que "ha deshecho la clase trabajadora sin una sola bala". Esta expresión de Antonio Orihuela se amplía en una reflexión sobre la maquinización dentro del ensayo general *Palabras raptadas* (2014), donde Orihuela explica despacio cómo lo humano ha ido quedado subsumido en lo maquinal para así convertir en imparable el circuito sistémico del "trabajo infinito".

(44) ¿Qué relación existe entre la emergencia de una superpotencia moderna como EEUU y la construcción de un país modélico sobre el exterminio de aproximadamente diez millones de indígenas? Y se sabe de sobra que esa *Conquista del Oeste* no fue una experiencia sola o fundamentalmente norteamericana. Pero volviendo a USA, los análisis de la *guerra de baja intensidad* (GBI) vienen situando su origen en el reaganismo de los años ochenta, cuando, como se fue ensayando en las intervenciones estadounidenses sobre Centroamérica a partir de 1983 (Nicaragua, El Salvador, Guatemala…), los errores de Vietnam exigen una redefinición de las campañas bélicas en los términos de una guerra prolongada de desgaste a partir de un rápido despliegue de tropas y desde una perspectiva más global de los conflictos. Desde esta nueva óptica, tal y como recomendara el texto de referencia *On Strategy (A Critical Analysis of the Vietnam War)* de Harry G. Summers (1982), el espacio ha de ampliarse con la inclusión del terrorismo internacional como objetivo de guerra, el tiempo ha de alargarse porque la solución deja de ser exclusivamente militar o frontal, y la fuerza para enfrentar la guerra tiene que reestructurarse hacia un renovado protagonismo de las *operaciones psicológicas*. De ahí en adelante, según el Informe Kissinger sobre América Central (1984), el empleo de la fuerza debería incluir la amenaza del empleo de la fuerza. Son, como se ve, demasiadas coincidencias como para no considerar que la estrategia de guerra pueda haberse expandido como forma sistémica de control y represión social. En este sentido, sigue siendo de actualidad el rasgo distintivo por

definición de la GBI: la intolerancia hacia los movimientos populares de transformación, aquellos que pueden estar trazando las huellas improbables de una revolución invisible. (No en vano, el 11 de septiembre de 2001 de Nueva York está demasiado cerca del 21 de julio de ese mismo año en Génova).

(45) Así pues ¿ver lo invisible? O por lo menos mirarlo. Ése y no otro era el horizonte poético y político propuesto por Jochen Gerz en su trabajo de 1993 en Saarbrücken titulado *2146 piedras / Monumento contra el racismo*, más conocido como *Monumento Invisible*: plaza desierta, a la que se accede por una avenida cuyo suelo está compuesto por 8.000 adoquines de los cuales 2.146, tomados y ubicados aleatoriamente, reproducen en su cara inferior e invisible el nombre de sendos cementerios judíos existentes en terreno alemán en 1939. El paseante no puede ver sino sólo pisar la inscripción del duelo. A su vez, la táctica desestabilizadora e inquietante del Monumento Invisible en Saarbrücken no puede aislarse de otro proyecto anterior de Gerz: me refiero al *Monumento de Hamburgo contra el fascismo* (1986): columna de 12 metros de altura recubierta de plomo virgen, preparada para hundirse gradualmente en el suelo a razón de 200 centímetros por año. Veinte años después la columna sigue ahí, ahí está, pero está desaparecida.

(46) "Lo principal era no abandonarse; algo siempre pasará porque nunca ha pasado que algo no pasara, eso me enseñó Bandi Citrom,

afirmación llena de sabiduría que él había aprendido en el campo de trabajo." [I. Kertész]

(47) Otro apunte más, por si acaso: "Más que la democracia, supuestamente ajena a su naturaleza más íntima, los alemanes siempre habían preferido regímenes autocráticos vertebrados por sociedades masculinas. (...) Mientras los Aliados luchaban contra la Alemania nazi, el pensamiento alemán conquistaba Occidente, Estados Unidos incluido: "El nuevo estilo de vida americano era una versión Disney para toda la familia de la República de Weimar". Así cita al Harold Bloom de *The Closing of the American Mind* el ensayo de Wolf Lepenies *La seducción de la cultura en la historia alemana* (Madrid, Akal, 2008).

(48) Y sobre la relación capitalismo simbólico, propaganda-publicidad y la religión contemporánea del individuo-masa: "Las marcas poseen la potencia para convertirse en los nueves ejes de las comunidades. Son las primas hermanas de las tradicionales comunidades atrapadas por las limitaciones geográficas. Y han llegado para reemplazarlas. Bien financiadas, concebidas y asistidas por los media, las comunicaciones y la movilidad (las cosas que verdaderamente erosionan las comunidades tradicionales), las marcas se han convertido en los bastiones de individuos unidos por valores compartidos, intereses e identidades. (...) En la actualidad, del conjunto de las religiones alternativas, las marcas se han convertido en unos

serios competidores de quienes proporcionan creencias, significados, sentimientos de comunidad e identidad. Por lo tanto, en la medida en que las instituciones tradicionales fracasen y los expertos del marketing se vayan sofisticando, las marcas se irán convirtiendo en fuentes de sentimientos de comunidad y de significado cada vez más convincentes" (D. Atkin, *El culto a las marcas: Cuando los clientes se convierten en creyentes*, Barcelona, Robinbook, 2005).

(49) "Sospechamos, aunque nos neguemos a admitirlo, que el Holocausto podría haber descubierto un rostro oculto de la sociedad moderna, un rostro distinto del que ya conocemos y admiramos. Y que los dos coexisten con toda comodidad unidos al mismo cuerpo. Lo que acaso nos da miedo es que ninguno de los dos puede vivir sin el otro, que están unidos como las dos caras de una moneda." [Z. Bauman]

(50) ¿Qué significaría conectar el credo descomunal del "¡Sálvese quien pueda!" con la idea de una *Sociedad Titanic*? Eso querría decir, sin ir más lejos, que salvo en momentos esporádicos, el nuevo fascismo y el nuevo holocausto tendría que encontrar su principal apoyo estratégico en el protagonismo renovado de los mercados, y no tanto en la centralidad de una concepción estatalista de lo social –sin que ésta tenga por qué desaparecer sino, al contrario, como ha explicado despacio Holloway, venir a cumplir una importante tarea en la superación de las periódicas crisis sufridas por

las relaciones sociales de tipo capitalista–. Así pues, el fascismo clásico de corte estatalista perviviría aún, como en el trágico y ejemplar caso de la ex-Yugoslavia en los últimos años noventa, pero dentro de un movimiento de retirada y adaptación a las nuevas condiciones de la globalización y la dictadura sorda de la *lex mercatoria*. Y parece razonable situar ahí el imparable exterminio humano, no sólo físico o corporal, que acompaña ahora a las migraciones que vienen de los países pobres y/o no occidentales. Como del holocausto, se podrá decir ahora que en el caso del inmigrante pobre, "una vez en movimiento, la maquinaria de la muerte creó su propio ritmo" (Bauman). En una primera comparación, se apreciará por ejemplo que el fascismo clásico (el de *Endlösung* o el *gulag* soviético) encuentra en el Estado (con el incondicional apoyo financiero de la industria pesada y del *mercado*) el mejor instrumento para proyectar espacios de control en circuito cerrado donde realizar un macroexterminio ofensivo e invisible. Por contra, el rostro amable de la mercantilización globalizada activa un fascismo de cuño (no del todo) diferente: de entrada, el control y el exterminio se realizan en abierto, de forma que el despliegue policial-militar, en contraste con el modelo inmediatamente posterior a la *Kristallnacht*, participan del régimen de la obviedad (o de una invisibilidad por inminencia). Así ocurre tanto en conflictos bélicos y ocupaciones territoriales, como la llamada *liberación* de Irak, como en la exhibición mediática de una vigilancia recrudecida en fronteras geoestratégicas como las del sur de Estados Unidos o el sur de Europa. En esos espacios-límite, el inmigrante genera la base de productividad que tendrá su imagen de peligro

social, de avalancha caótica, mientras su vida se sumerge en el recorrido intempestivo de un agujero o, con suerte, de un túnel en el que falta el aire. En el caso de la masacre fronteriza, sin embargo, el exterminio (deliberado o no) adopta un diseño de tipo micro, por goteo, que se legitima socialmente como defensivo (ante la amenaza ilegal que viene del exterior) gracias al consenso inducido por las virtudes operativas de la opinión pública global. Por otra parte, este forzamiento represivo y criminal de las fronteras se ha intensificado sin límite por efecto de los sucesivos atentados posteriores al 11-S y atribuidos a esa fantasmal organización terrorista conocida como Al Qaeda, así como por la ascendente amenaza yihadista.

(51) La contrafigura del refugiado, del migrante sin recursos o sin papeles, de las pateras, del cuerpo sin vida boca abajo en la playa... la figura del *musulmán* cumple aquí una deriva trágica, que se cruza con la parte más sórdida e intratable del holocausto. En los límites del testimonio, de la visión, del lenguaje y lo humano, el *musulmán* entra ahora como nunca en el nicho espectral y devastado que ya el viejo fascismo le tenía previsto: "Auschwitz es la existencia de lo imposible, la negación más radical de la contingencia; la necesidad, pues, más absoluta. El musulmán, que Auschwitz produce, es la catástrofe del sujeto, su anulación como lugar de la contingencia y su mantenimiento como existencia de lo imposible". Es éste un pasaje de G. Agamben, que procede de su célebre *Lo que queda de Auschwitz*... ¿por qué ese lema, justo en el umbral del siglo XX

al XXI, por qué ese sintagma elegido de esa forma por Agamben? Lo que queda de Auschwitz… a la entrada concretamente: "*Arbeit macht Frei*" ("El trabajo os hace libres"). A la entrada de Europa, para magrebíes y subsaharianos, espera la suerte de jornadas de doce horas por diez o doce euros al día en el campo. "Los recogen antes de que amanezca, sin apenas testigos, en alguna plaza céntrica de las ciudades…", así empieza el reportaje publicado por El Periódico Mediterráneo (2/IV/2015). Claro está, esto no significa comparar o identificar estos casos con el modelo *lager*, significa más bien una posibilidad más de repensar la relación entre un modelo y otro, y cómo todavía subsiste una ya familiar indiferencia social ante la explotación, ya sea en África o en Europa, en las factorías del sudeste asiático o en las maquiladoras centroamericanas. Trabajadores sociales como Arturo Borra, que dedican su tiempo a la asistencia y el asesoramiento de quienes malviven en la más cruda indefensión, lo declaran así: "De todas formas, en cuanto al maltrato laboral directo, eso sí que no está siquiera documentado, pero en la entrevista colectiva y en testimonios individuales aparece claramente: racismo, caciquismo y xenofobia selectiva, al por mayor. Incluso si no lo puedes acreditar, me han dicho directamente los *cabos*: 'Moros no', 'negritos no', 'nigerianos no', etcétera, etcétera. Discriminan directamente y según las jerarquías distribuyen la recolección, según dificultades variables del trabajo". No perder de vista que, según ACNUR, un mínimo de 3.500 personas pierden la vida durante un año en el Mediterráneo, que es cifra mínima porque no puede alcanzarse una contabilidad fiable, y que lo seguro es que a esa zona geoestratégica hay que unirle muchas

otras que recorren por el mundo la frontera invisible Norte/Sur, y que hay que empezar a contabilizar ya más de un decenio con este ritmo de avance en el desastre (¿crimen?) migratorio.

(52) La República gobernando Casas Viejas a principios de 1933. Y leer testimonios que han quedado recogidos por J. R. Mintz, como éste datado en 1970: "En los siglos XV, XVI y XVII, la Inquisición mató o expulsó a nueve millones de personas: moros, judíos y otros. Hoy la Inquisición es más refinada. Después de treinta años, todavía tienes que vigilar detrás tuyo". Manuel Llamas: "Pero nuestra tarea consiste en abrir un camino. Debemos buscar una abertura. Si no la buscamos, nunca la hallaremos". Pepe Pareja: "Estamos trabajando para construir un mundo mejor. Podamos los miembros, cuando el problema reside en la raíz".

(53) *La religión de mi tiempo* es un poemario de Pier Paolo Pasolini, fechado en 1961. ¿Pensaría Pasolini en la religión de las marcas? Sea como sea, es curioso que Pasolini, que pasó los últimos años de su vida insistiendo en la hipótesis de que la sociedad de consumo comportara la llegada de un nuevo fascismo, haya merecido en 2014 que se le dedique una película precisamente titulada *Pasolini* (A. Ferrara, 2014). Lo sintomático de este estreno cinematográfico habría sido además un avance político y crítico si el guion se hubiera detenido más reflexivamente en la cuestión fascista, en vez de recrearse tanto en los matices escabrosos y en los primeros planos de una

vida personal acabada de manera trágica. El riesgo del cine comercial puede no estar lejos de lo anotado por J. Lacan: "Las incidencias de una estructura de mercado no son vanas para el campo de la verdad, pero son escabrosas en él". Por suerte, todavía está al alcance el trabajo de investigación hecho por M. T. Giordana en *Pasolini, un delitto italiano* (1995).

(54) Desde el ángulo histórico y del análisis social resulta esclarecedor el trabajo de Robert O. Paxton *Anatomía del fascismo* (2004). Paxton empieza por revisar un término tan impreciso y polivalente para proponer un giro comprensivo y pragmático: se trataría, de entrada, de no seguir empeñados en la persecución de una esencia o "mínimo fascista" sino de reconocer que el fascismo funciona más bien como una constelación o "red compleja de interacción" entre elementos que tal vez no sean fascistas tomados uno por uno, pero que al interactuar unos con otros en determinados contextos de crisis socioeconómica y política activan (con las lógicas variaciones que cada contexto incorpora) la maquinaria catastrófica del fascismo. Para Paxton, a partir de aquí, se trata de extraer de los acontecimientos, prácticas y discursos concretos una serie de componentes anatómicos del fascismo cuya interconexión daría lugar al fenómeno que es necesario entender en su complejidad. Se pueden sintetizar estos componentes en cuatro: 1/ *Impulso de masas*, cuyo "empuje dinámico" se vería teñido por marcadas tendencias al autoritarismo, la acción compulsiva y violenta, el antiintelectualismo (contraparte del espiritualismo y el esteticismo generalizado), y una

identificación entre política y espectáculo (que puede entroncar con lo explicado por G. Debord en torno a 1968 sobre la *sociedad del espectáculo*) que lleva a Paxton a aseverar que "el fascismo es, de todas las formas políticas, la más deliberadamente visual". Por lo demás, la movilización de masa solamente se entiende en torno a la figura salvífica del *führer*, o *duce*, o *leader*. Se convierte en decisiva la identificación de los individuos con el líder o dirigente. Como diría W. Reich, que lo experimentó sobre el terreno de la Alemania de finales de los años veinte y principios de los treinta, "cuanto más ha perdido el individuo su sentido de la independencia, tanto más se manifiesta la necesidad infantil de apoyo por la identificación afectiva con el *führer*; esta tendencia es el fundamento psicológico del narcisismo". Reich insiste en cómo la psique fascista "se caracteriza por el pensamiento metafísico, el sentimiento religioso, la sumisión a los ideales abstractos y morales y la creencia en la misión divina del *führer*. Estos rasgos fundamentales se refieren a una capa más profunda, caracterizada por la adhesión autoritaria a un ideal". 2/ *Base económica capitalista*: el fascismo se apoyaría en el modelo de producción industrialista propio de la modernidad, de hecho, no es por casualidad que la principal potencia fascista fuera a la vez una potencia industrial europea y mundial. (El vídeo documental *Los socios americanos de Hitler*, de 2003, analiza de manera gráfica y pedagógica el papel primordial que desempeñaron compañías americanas –Opel, Ford, Coca-Cola, IBM, GM...– para poner en marcha la maquinaria armamentística de la Wehrmacht y sentar las bases del comienzo de la guerra, y de la economía, transnacional, de guerra). Paxton resume

este tema con tantas ramificaciones y a la vez tan crucial con la frase: "Capitalismo y fascismo se hicieron compañeros de cama". 3/ *Proyecto político de control total* como eje de despliegue de un sistema legal y normativo que lleva hasta el límite, o mejor dicho, hasta la falta de límite, la exigencia normativa moderna (de ahí la sensación siniestra y demoledora de reconocer en el nazi prototípico un individuo *normal y corriente*, educado cultural y moralmente, con una vida familiar y colectiva al uso). Se trata de una reducción e incluso eliminación de todo espacio privado o autónomo, de manera que la vida colectiva forme un bloque compacto, unificado, sin fisuras. En otras palabras, el mundo fascista se concebiría a sí mismo como un espacio sin exterior, no solamente por su vocación bélico-expansiva sino por su aspiración a conquistar todas las dimensiones de la vida íntima, ideológica y psicológica. En relación con esta expansión o colonialidad psicológica (de la que la propaganda sería el principal instrumento) se sitúa el cuarto componente funcional del fascismo: 4/ La liberación emocional de una serie de "pasiones movilizadoras" como, desde luego, el sentimiento de crisis, el victimismo, el miedo o el instinto de manada. Como se había anticipado, la *liberación emocional* no es en sí misma pensable como un elemento singular del fascismo, pero sí parece claro que, al entrar en relación con una exigencia normativa o superyoica ciega, con una dinámica de masa donde el individuo se ve sometido a fuerzas que lo desbordan, o con una impotencia cotidiana a la hora de gestionar los recursos vitales de la economía y la política diarias... entonces el circuito emocional se colapsa (o se acoraza) en una confusión automatizada entre

expresividad y agresividad, entre relación social y (o/de)presión social, que resulta clave para identificar las pulsiones transversales del ambiente fascista como experiencia y formación histórica. Llegando a este punto, Paxton reconoce que su estudio pormenorizado se centra en la historia del fascismo clásico, aunque a la vez, de manera entrevista, casi fugaz, poco antes de sus conclusiones en el capítulo final ("¿Qué es fascismo?"), se refiere a la entrada en el siglo XXI así: "Armados con el conocimiento histórico, debemos ser capaces de distinguir las imitaciones desagradables pero aisladas de hoy, con sus cabezas afeitadas y sus tatuajes de la cruz gamada, de los equivalentes funcionales auténticos en la forma de una alianza fascista-conservadora madura. Prevenidos, debemos ser capaces de detectar lo auténtico cuando aparezca". Llama la atención, entre otras cosas, que a una nueva aparición funcional del fascismo (no comparable a los aspavientos hipervisuales de un neofascismo alimentado por la crisis) se la adjetive como *madura*... ¿habría aprendido el nuevo fascismo invisible e inconsciente de sus viejos errores?

(55) "Nos choca reconocer que el narcisismo que hemos desarrollado como adultos, y que funciona como táctica anestesiante frente al *shock* de la vida moderna –y al que se recurre diariamente a través de la fantasmagoría de la cultura de masas– es el terreno desde el cual el fascismo puede de nuevo resurgir." [S. Buck-Morss]

(56) "La propaganda fascista solamente tiene que reproducir para sus propios propósitos la mentalidad existente –no tiene necesidad de inducir a un cambio– y la repetición compulsiva, que es una de sus características más destacadas, irá a la par con esta necesidad de reiteración continua. Depende absolutamente de la estructura global, así como de cada uno de los rasgos del carácter autoritario que en sí mismo es el producto de interiorizar los aspectos irracionales de la sociedad moderna." [Th. W. Adorno]

(57) Si, como defendía Bauman en *Modernidad y Holocausto* (1987), el fascismo no es tanto un accidente puntual de la modernidad como una dimensión latente del institucionalismo moderno, entonces ¿se terminó el fascismo o cambió estratégicamente de faz? En la era contemporánea, por ejemplo, ¿no se vislumbra la presión insidiosa y diaria de un *fascismo de baja intensidad* para el cual el vector de mercado ha pasado al primer plano de la convivencia y la lógica micro- y macro-política? Como en el concepto ya asentado de "guerra de baja intensidad", al nuevo fascismo de hoy le ocurre que se extiende difuminándose por doquier (en el tiempo y en el espacio) y permite que todo esté permitido de cara a vencer al enemigo, para mantener la chusma a raya. En esa clave es justamente cuando los sistemas de información y propaganda masiva se convierten en piedra angular para mantener estable un cierto consenso acrítico o ceguera colectiva. *Ensayo sobre la ceguera* de José Saramago es un síntoma impagable de un tiempo

catastrófico como el que nos toca vivir. Uno recuerda también a aquel personaje de Vázquez Montalbán en su novela *Galíndez* (1991) que decía que el fascismo de hoy, a diferencia del fascismo clásico, es más difícil de combatir porque lo llevamos en el fondo de nuestros corazones. El fascismo de baja intensidad, en este sentido, pivota no ya en torno a la política del estado como ocurría en los fascismos clásicos, sino en torno a la economía de mercado y los enclaves estratégicos que son la ciudad-marca y ese espejismo interesado que sería la *aldea global.* De hecho, los golpes de estado han pasado ya a la historia, han cedido su puesto a la pujanza al parecer incontestable de un nuevo totalitarismo de mercado, globalizado, en abierto. Y a nuevas formas de exterminio masivo también en abierto y de baja intensidad, como lo que puede estar pasando con los refugiados o los inmigrantes que proceden de países pobres y dejan su vida, apenas un rastro de vida, en la desesperación de ese intento descarnado, último, de supervivencia.

(58) "El carácter neurótico es el reflejo, en la conducta individual, del aislamiento". (...) "El campo de concentración se abre." (...) "Preguntándonos de dónde nuestra mirada debe tomar lo que el humo le propone cuando se ofrece a ella por subir de los hornos crematorios." [J. Lacan]

(59) ¡Con todos ustedes, desde Puerto Rico, año 2009, Los Niños Estelares presentan su superdivertida cancioncilla: *La Dictadura*

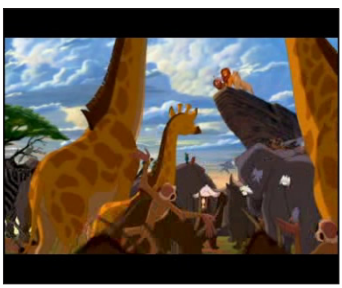
Científica!: "Los nazis no perdieron la guerra / los nazis no perdieron la guerra...".

(60) La idea de que la tendencia a la dominación de clase es una perversión congénita a las modernas "sociedades democráticas" y de que una "cultura señorial" se impone a través de la meritocracia, la obsesión por el éxito y la obediencia moral... esa serie de elementos en su demoledora actualidad están detectados, elaborados y analizados de forma pormenorizada y sobrecogedora en *Una sociedad de señores* (2017), de M. Campaña. Esa hipótesis queda demasiado cerca de la afirmación: "El sujeto lógico de la modernidad es el burgués en sus sucesivas formas de comerciante, administrador y propietario de esclavos" (Adorno / Horkheimer), así como de la relación lógica entre esta idea y otras como la sumisión al líder, la colonialidad (política, económica y psicológica) o el instinto de manada. A propósito, una serie mínima de ilustraciones visuales: ¿secuencia imaginaria o secuencia real?

FRIDAY'S LIFE IS SAVED.

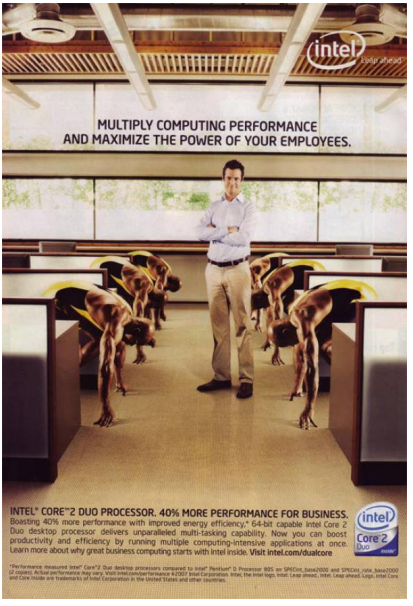
Robinson Crusoe (1709)

Tintín en el Congo (1946)



El rey león – I (1994)

El rey león – II (1994)



Anuncio intel (2007)

(61) "El fascismo debe considerarse como un problema relacionado con la psicología de las masas y no con la personalidad de Hitler o con la política del partido nacionalsocialista." [W. Reich]

(62) El éxito impactante de una novela como *Ha vuelto* de Timur Vermes (*Er ist wieder da*, 2012) debería dar que pensar. Las investigaciones freudianas sobre cómo el chiste facilita la liberación de procesos inconscientes, donde el deseo es sometido a altas presiones, puede colaborar a la hora de comprender el efecto cómico de un hipotético regreso de Hitler al mundo de hoy. Entre la catarsis y el exorcismo de masas, la novela ha superado el millón de ejemplares vendidos en Alemania, pero el caso es que ya ha sido traducida a veinte idiomas, en más de treinta países...

(63) O, por qué no, el vídeoclip de Keny Arkana "V pour verités" (del disco *L´esquisse 2*, 2011) con toda su virulencia representando el poder mediático como sistema de control totalitario asociado al capitalismo global, la revolución tecnológica y el estado policial permanente. Y todo esto, a su vez, rapeado hacia el punto de fuga que, en el *rap* de Arkana, supone mencionar así de claramente una "política de Holocausto", como ocurre en otros momentos de la subcultura *hip-hop*, o como ocurría en la subcultura *punk* de 1970. El mensaje crítico se cruza así como señal de interferencia, como resistencia de lo vivo, como "revolución interior". La cita intertextual de *V for Vendetta* (*V de Vendetta*,

1982-1988) da para más aún. La serie de *comics books*, escrita por Alan Moore y dibujada por David Lloyd, ha sido el nido icónico del fenómeno *anonymous*, tan vivo en los movimientos sociales insurgentes del siglo XXI a escala planetaria. Moore, que renegó de la adaptación fílmica realizada por Vertigo/Warner en 2005, admitía ya en su prólogo a la historieta de 1989: "También se puede apreciar mi ingenuidad cuando supongo que haría falta algo tan melodramático y tan próximo al conflicto nuclear para que [la sociedad] se inclinara hacia el fascismo".

(64) "El fascismo fue incapaz de arañar siquiera el alma del pueblo; el nuevo fascismo, a través de los nuevos medios de comunicación e información (sobre todo, justamente, la televisión), no solo la ha arañado, sino que la ha violado. (...) El verdadero fascismo es lo que los sociólogos han llamado demasiado alegremente *sociedad de consumo.* (...) Los resultados de esta despreocupada *sociedad de consumo* son los de una dictadura" [P. P. Pasolini]

(65) Según se recoge en Wikipedia, "la guerra de baja intensidad (GBI) es una confrontación político-militar entre estados o grupos, por debajo de la guerra convencional y por encima de la competencia pacífica entre naciones. La GBI involucra a menudo luchas prolongadas de principios e ideologías y se desarrolla a través de una combinación de medios políticos, económicos, de información y militares". De ahí que un *juego de*

lenguaje no imposible haga resonar sordamente *baja intensidad* con *baja frecuencia*, y entender por biocontrol un *control por señal*, como la utilizada masivamente por las tecnologías de telefonía móvil o celular. Baja frecuencia o LF (del inglés, iniciales de *Low Frequency*) se refiere a la banda del espectro electromagnético, y más particularmente a la banda de radiofrecuencia, que ocupa el rango de frecuencias entre 30kHz y 300kHz. En el hemisferio occidental su uso principal es para control aeronáutico, navegación, información y servicios meteorológicos. En Europa y Japón, muchos dispositivos de consumo de bajo costo contienen desde finales de los años ochenta radio-relojes con un receptor de baja frecuencia que capta estas señales. ¿No fue por señal de telefonía móvil por lo que fue interceptado finalmente Pablo Escobar en la Colombia de 1993? Ahora lo que sucede es que la generalización del sistema Android convierte todas estas precisiones en una simple broma. La naturalización de la vigilancia ha encontrado un tesoro en la integración de Google dentro de la cultura general a escala mundial. Al mismo tiempo, como señala Comité Invisible (*A nuestros amigos*, 2015) en "Fuck off Google!": "Lo que se oculta, con Google, bajo las apariencias de una inocente interfaz y de un motor de búsqueda con una rara eficacia, es un proyecto explícitamente político. Una empresa que cartografía el planeta Tierra, enviando equipos a cada una de las calles de cada una de sus ciudades, no puede tener intenciones llanamente comerciales. Nunca se cartografía sino aquello de lo que uno medita adueñarse. Don´t be evil!: déjate llevar".

(66) *Industria cultural.* A mediados del siglo XX se elabora este concepto central para la Teoría Crítica. El esqueleto argumentativo de Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica del Iluminismo* se articula a partir de una concepción de la modernidad industrial o capitalista como sistema de control apoyado en bases filosóficas, científicas y tecnológicas. La trama crítica es densa, y hasta sofisticada, debido a la necesidad de componer un argumento aglutinador que responda a un sistema de control que se percibe como total(itario). Al hablar de industria cultural, por lo demás, el enemigo no es otro que el totalitarismo inscrito en las sociedades modernas, organizadas según principios de democracia de masas y regulación mediática. La industrialización de la cultura estaría en la base de lo que más tarde se llamaría capitalismo simbólico o espiritual. El control social se apoya ahora en procesos de seducción psico-ideológica, que a su vez impulsan (y son impulsados por) cierta forma de naturalizar la (in)comunicación social (precisamente mediante la conversión de la comunicación social-dialógica en mediatización institucional-monológica). Sobre este terreno se activaría un cableado sistemático donde se unen y refuerzan recíprocamente factores diferentes pero sinérgicos, principalmente cuatro: (1) la hegemonía por medios propagandísticos y volcados en la espectacularización de lo real (*show business); (*2) el conformismo-autoritarismo masivo; (3) la normalización del aislamiento doméstico; (4) el predominio de discursos esquemáticos y estereotipados. En (1) abundarían análisis posteriores de Debord y Chomsky. El factor (4) sigue omnipresente en la publicidad y la narrativa audiovisual más difundida,

hasta el punto de haber sido el leitmotiv del film *Bamboozled* (Spike Lee, 2000). (2) tiene un carácter tan aglutinador y difuso que es raro poderlo detectar en ejemplos textuales, pero aun así eso es en el fondo lo propuesto por el realizador Denis Gansel en dos películas sucesivas: *Napola* (2004), donde se narra la historia dramática de una escuela de cadetes en los tiempos del nazismo alemán, y *La ola* (2008), que, sobre la base de un hecho real, plantea lo ocurrido en una clase de enseñanza secundaria cuando el profesor explica el totalitarismo autárquico con un juego de rol que, a su vez, activa en los jóvenes una serie de resortes inconscientes que los hacen actuar como fascistas sin poder evitarlo. De la vigencia de (3) se puede recordar, sin ir más lejos, la canción *Isolation*, grabada en 1980 por un grupo *after-punk* británico que eligió para darse nombre el mismo que en los campos de concentración se daba a las secciones femeninas obligadas a prostituirse con sus vigilantes y algunos de sus compañeros que serían también víctimas del exterminio: Joy Division.

(67) Otra pista sobre la huella fascista en el inconsciente colectivo de los años ochenta puede rastrearse en la imagen de portada de *Black Celebration*, álbum musical de Depeche Mode editado en 1986. La sonoridad de la banda se había formado en la resignificación de los sonidos industriales, abriendo el oído pop a interferencias electrónicas y ambientes amenazantes. Este disco llevaba a la banda a sumergirse en las aguas subterráneas de la *dark wave*. Pero está ahí esa portada aún inquietante... esas banderas de sombra al estilo nazi, casi como

lenguas viperinas, cayendo hacia abajo desde lo más alto de un edificio impersonal, rodeado de noche por todas partes... El tema titulado *Fly on the windscreen* comenzaba con una imagen desoladora: "Death is everywhere / There are flies on the windscreen"... "Stripped" convocaba una alteridad en clave de desnudez nocturna, temblorosa, sobre un trasfondo de golpes violentos que concentraban su furia contra la pantalla que se interpone volviendo imposible la mirada, la escucha: "Let me hear you / make decisions / without your televisión / let me hear you speaking / just for me"... La última canción del disco, a modo de despedida, jugaba con un simple estribillo: "You can´t change the world / but you can change the facts / and when you change the facts / you change points of view (...)/ You may change the world". Como un espectro que aparece y desaparece sin previo aviso, en la discografía de Depeche Mode hay desde ahí en adelante una necesidad de explorar la relación entre fascismo e industrialismo, con múltiples facetas y matices sombríos. En 2017 se edita el clip *Where´s the revolution* con una puesta en escena que es toda una declaración de intenciones: una vuelta al vaciamiento amenazante del estrado, del púlpito autoritario, y referencias obvias a la cuestión judía y los trenes del Holocausto, que ya habían atravesado la pantalla en la película sobre *El muro* de Pink Floyd (*The Wall*, 1982). Pero quizá en ninguna otra parte esa huella espectral retumba como en el elepé de 1987 (otra vez la pesadilla en ese decenio de 1980...) titulado *Music for the masses*: con altavoces mirando a un cielo amenazante en la fotografía de portada, y esa pieza instrumental que se llamaba *Pimpf*: minimalista, obsesiva, recuerda la forma en

que los Kraftwerk ironizaban en *Autobahn* (¡en 1974!) sobre la red vial construida por el gobierno fascista en Alemania. El *track* de DM, *Pimpf*, con coros de ecos casi wagnerianos abismándose en lo siniestro, tomaba su nombre de la organización nazi de formación y adoctrinamiento de los futuros integrantes de las Juventudes Hitlerianas. La pervivencia del fantasma parecía (parece) no poder quedarse encerrada entre las cuatro paredes de la ficción. "¡Suban a bordo!", se corea en *Where´s the revolution*... ¡No se queden ahí mirando nada! Como ocurre con las invitaciones publicitarias al consumo sin límite, no se trata tanto de una sugerencia como de un imperativo. "¡Suban a bordo!". Lo que ocurre es que, día a día, subimos tan campantes, como si tal cosa, y de ahí que no nos podamos (o no sepamos, o no queramos) reconocer que lo que hacemos es obedecer una orden.

(68) Anota V. Klemperer, que sobrevivió al fascismo en el sótano de su casa, cómo se asiste en esos años a la "esclavización del espíritu" y la "ausencia de límites", y cómo "la ley suprema reza siempre así: ¡Que tus oyentes no se planteen un pensamiento crítico, trátalo todo de manera simplista! Si hablaras de varios adversarios, alguien podría pensar que tú, el aislado, no tuvieras razón...". Proclama un grafiti de barrio muy reciente: "Pienso, luego estorbo".

(69) Aviso para navegantes: "El lenguaje crea y piensa por nosotros". Esta conclusión de Klemperer la ejemplifica con lo que considera que

fue el adjetivo más importante del nazismo (junto con el sustantivo "eternidad", en el que se encerraba coloquial y eufóricamente la negación de la muerte): la palabra "total".

(70) "Todo está planeado para crear una conciencia de subordinación. (...) Lo único que queda es el individuo que maximiza su riqueza y se subordina al poder sin pensar en nadie más. Y eso tiene unos efectos. Se puede observar en las actitudes. (...) Una de las primeras tareas consiste en hacer que la gente entienda que vive en condiciones de opresión y dominación. No es nada obvio, y quién sabe qué formas de opresión y dominación estamos aceptando ahora mismo sin llegar siquiera a percatarnos." [N. Chomsky]

(71) "El fascismo posmoderno contiene y, a la vez, culmina todas las imágenes de lo real." [S. López Petit]

(72) Sin ser especialmente ácida, o quizá justamente por eso, resulta persuasiva la línea de reflexión propuesta por Á. Lozano en *El Holocausto y la cultura de masas* (2010): "El Holocausto fue un acontecimiento central de la historia moderna que fue posible gracias a la ciencia más avanzada y a la organización racional burocrática de la sociedad industrial moderna. Estos medios ofrecieron una moral moderna que valoraba la disciplina organizativa por encima de

la responsabilidad ética. Schindler representaba el Holocausto y el capitalismo". Si Paxton llega a decir que capitalismo y fascismo se fueron juntos a la cama, el mensaje de Spielberg en la tan oscarizada *La lista de Schindler* (1993) parece ser que efectivamente hubo romance, pero uno de los amantes (el fascismo) era el malo mientras que el otro (el capitalismo) era el bueno, dado que ambas caras se dan en el protagonista y su conflicto parece resolverse de ese modo. Esgrimir de forma melodramática esa ambivalencia y terminar con una escena donde los actores comparten plano con víctimas y supervivientes reales del Holocausto es cuando menos discutible, por no decir insultante, al menos si se tiene también en consideración a las víctimas del capitalismo. Había habido inquietantes muestras cinematográficas tanto de las raíces como de las huellas del fascismo, por ejemplo en *El huevo de la serpiente* (I. Bergman, 1977) o tres décadas después en *La cinta blanca* (M. Haneke, 2009). No obstante, en los años setenta y ochenta S. Spielberg prefirió formarse como director de éxito haciendo películas tan emocionantes como *Tiburón* (1975) o *E.T.* (1982).

(73) "El Holocausto ha desvelado y sometido a prueba características de nuestra sociedad que no se ponen de manifiesto en condiciones *fuera del laboratorio* y que, en consecuencia, no son abordables empíricamente. En otras palabras, propongo que tratemos el Holocausto como una prueba rara, aunque significativa y fiable, de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna." [Z. Bauman]

(74) Una y otra vez, por las buenas o por las malas, al menos mi sensación más frecuente es ésta: "¿FBI? ¡A mí no me rayes, tío!".

(75) Desde el corto animado *Der Fuehrer Face* (*El rostro del fuhrer*, 1943), con un patriótico Pato Donald en el papel estelar, hasta la familiar *The Pacifier* (*Un canguro superduro*, 2005), protagonizada por un no menos patriótico personaje del actor Vin Diesel (que luego saltaría a la fama gracias a la irresistible saga *Fast & Furious*), el caso es que la Factoría Disney parece tener la llave del asunto: como siguiendo una ley básica de la *Gestalt*, el *fascismo clásico* (de cruz gamada) se exhibe hipervisiblemente en un rol demoníaco mientras, al mismo tiempo, el *fascismo moderno* (del que emergería en la segunda mitad del siglo XX un renovado fascismo de baja intensidad) se inhibe en la asunción indiscriminada del autoritarismo, el industrialismo inhumano y la estandarización de los comportamientos y las actitudes. Como si resaltar la figura contribuyera a no ver el fondo. La situación en esto es análoga a la que ocurre en la opinión pública cuando se informa sobre la corrupción: se enfoca de forma tan personalizada que a más información sobre la corrupción de la *clase política* menos análisis de la corrupción propia de un *modelo político* como el vigente, donde el primado de los intereses privados bloquea el acceso a una regulación equitativa del interés público o bien común. Como suele decirse, los árboles no dejan ver el bosque. En cuanto al FBI, se evacúa de la conciencia todo aquello que arraiga en el inconsciente: la complicidad entre la

cultura empresarial del capitalismo multinacional y el totalitarismo fascista tomado en toda su dimensión criminal. Esto es, la convergencia de intereses que denuncia N. Klotz en *La cuestión humana* (2007): la forma en que seguimos, día tras día, convirtiéndonos en nada más que simples piezas de un engranaje, en piececitas apenas, *stücke*...

(76) Industrialismo y fascismo. Un agujero negro. Frases que se cruzan con historias, palabras con imágenes a través de una memoria colectiva desarticulada pero aún viva. Teniendo en cuenta la famosa aseveración del ingeniero F. Taylor en *Los principios de la gestión científica* (1911): "En el pasado la persona era lo primero; en el futuro el sistema tendrá que ser lo primero". O lo escrito por Hitler sobre el Estado como sistema total (que hoy tal vez deberíamos aplicar más bien al poder del Mercado global): "El individuo debe perecer, lo único que importa es el Estado" (*Mein Kampf*, 1925). Teniendo en cuenta que las bases operativas del *management* taylorista fueron desplegadas a gran escala por Henry Ford con la incentivación del consumo de masas y la masificación de la cadena de montaje; teniendo en cuenta que, a la vez, Ford condenaba la música *jazz* e impulsaba personalmente el periódico *The Dearborn Independent* (1919-1927) con titulares antisemitas como éste: "The International Jew: The World´s Problem" (22 de mayo, 1920); teniendo en cuenta asimismo que *El Gran Dictador* (1940) de Charles Chaplin ya había venido precedido del *gag* donde la cadena de montaje invade los comportamientos (más allá de la cadena de montaje) en *Tiempos modernos*

(1936); intentando tener en cuenta entonces que *Tiempos modernos* ya inicia la crítica de un fascismo latente que, como diría Bauman en *Modernidad y Holocausto*, se fragua en "las posibilidades ocultas de la sociedad moderna"; repensando la sugerencia de W. Benjamin: "La producción en masa es la producción de la masa", o el subtítulo del anciano Amery: "Hitler como precursor"... Repasando detalles. Teniendo en cuenta.

(77) "El espectro enterrado bajo los escombros sólo está aparentemente muerto (...) Ésta es por lo tanto la muy realista pesadilla que ha de ser pensada para poder diluirla." [C. Amery]

(78) El espacio como un medio para cerrar, el espacio como un lugar por abrir. ¿Nos dará tiempo?

(79) ¿De verdad puede hablarse de un fascismo oculto (Bauman) en la modernidad como una dimensión suya latente y a la vez fundamental? ¿Y este sustrato sería el que propiciaría la formación de un *fascismo clásico* durante las crisis socioeconómicas y políticas del primer tercio del siglo XX? ¿De verdad puede razonarse una transición (lenta pero segura) desde un fascismo clásico a un fascismo de baja intensidad, o posmoderno (Virno) o maduro (Paxton) durante el último tercio del siglo XX? ¿A esto se le puede llamar específicamente *nuevo fascismo* (Pasolini)? En esa línea de interrogantes,

¿produciría la primera variante del fascismo, dada su naturaleza sobre todo político-militar, una hegemonía ideológico-identitaria que pivotara sobre la cuestión (neocolonial) de la raza? ¿Y produciría la segunda o más nueva, dada su naturaleza sobre todo económico-tecnológica, una hegemonía cultural-ambiental que pivotara sobre la erosión (biocolonial) de las condiciones de vida? ¿Sería el incremento acelerado de la pobreza en el mundo el más claro síntoma de hasta qué punto la producción industrial de miseria (económica y cultural) constituye la más aguda adicción del capitalismo moderno? ¿Se puede comparar pues los efectos del capitalismo con los de una dictadura? ¿Es utópico pensar así, o lo es, como decía aquella viñeta de El Roto, porque hay gente que confunde lo utópico con lo que está prohibido? ¿De verdad alguien se puede creer que alguien pueda sostener esto en serio?

(80) La idea de Reich de formular la estructura del psiquismo fascista como una coraza, en fin, se trasladaría con cuidado al *boom* de los superhéroes en la entrada del siglo XXI, que recuerda a su nacimiento precisamente en la época de Reich –es decir, los años treinta del siglo XX pero no tanto en Alemania como en Estados Unidos (donde las primeras peripecias de Superman se datan en 1933)–. El éxito masivo de la saga para todos los públicos *Iron Man* coincide, no en vano, con los momentos más álgidos de la crisis económica actual: 2008-2013. Pero esa autogeneración de corazas como acto reflejo de un cuerpo en peligro está también en el *merchandising* de series animadas de televisión

como *Gormiti*, en la cual el héroe acorazado ya no es exterior al humano que lo pilota desde una nave cerebral (como ocurría con *Mazinger Z*) sino que irrumpe como una extensión biopolítica de la propia masa muscular del cuerpo. No en vano, uno de los más tardíos superhéroes de Marvel convertía su cuerpo en una máquina de músculos y fuerza sin control. Se llamaba Hulk, pero era más conocido como... ¡La Masa! ¿Y no hay propaganda, clasismo y racismo en el triunfalmente adolescente juego de corazas desplegado por *X-Men* (2000) y sus secuelas? Quizá esta interiorización orgánica de la coraza está reformulada y mundializada de forma más amable en *Big Hero 6* (2014). El telespectador infantil aprende, lo quiera o no, cómo funciona una biopolítica imaginaria, tan irracional como impactante. En la dirección opuesta queda aún la imagen del cangrejo ermitaño insinuada poéticamente por Lautréamont en *Los Cantos de Maldoror* (1869): la opción intempestiva de asumir un cuerpo demasiado precario, a la intemperie, sin la suficiente protección epidérmica, que olisquea el vacío y busca respirar en la apertura imposible de un hueco, de un espaciamiento oscuro, aparentemente inerte. Por otra parte, la popularización a bajo coste del *gym* y el *fitness* parece estar yendo (no en todo caso pero sí por momentos, silenciosamente) hacia la somatización de la coraza como si tal cosa...

(81) Rescatar cuanto antes una novedad editorial que habla por sí sola: *Postfascismos: El lado oscuro de la democracia* (2014), de José Manuel Querol. Saludar su hincapié en la pervivencia de la propaganda, el conformismo postmoderno, la extensión

de la disciplina atlética y sus imágenes fascinantes, la reactivación del cable eléctrico que une miedo colectivo y crisis social... Subrayar su énfasis en cómo *democracia* se ha convertido en una palabra-tótem, cuyo significado se adora mecánicamente al tiempo que se tergiversa y se vacía de sentido. Contrastar lo que Querol llama la necesidad contemporánea de un "fascismo suave" con la hipótesis insegura de un fascismo de baja intensidad. Al mismo tiempo, conversar con pasajes como el siguiente: "El fascismo contemporáneo –o postfascismo postmoderno, que algunos así lo denominan– puede llegar a ser incluso fascismo democrático –Le Pen, Fini, etcétera–, pues sólo así la masa se trasmuta en héroe contemporáneo". Procurar discernir lo mejor posible si, dado que, como plantea Querol, "el capitalismo se tragó al fascismo", sería entonces viable esperar que el capitalismo mantuviera a salvo al fascismo como una especie de *alien* dentro de su organismo a la espera de crecer de nuevo y reaparecer con una vitalidad mutante un tiempo después. En otras palabras, en efecto, "¿se fueron realmente los nazis a la luna, o se escondieron en los pliegues del inconsciente social?".

(82) Minúsculo recorte de prensa (*The Local* 4/XII/2014): "Las autoridades de Marsella han sido duramente criticadas por usar métodos nazis para identificar a su población sin hogar: ahora deberán mostrar tarjetas de identificación adornadas con un triángulo amarillo que se asemeja a la estrella de David".

(83) "Necesito que seamos personas, no perros". Con estas palabras interviene en asamblea, conmocionada, casi temblando, una de las manifestantes en una de las zonas temporalmente autónomas del movimiento 15-M. Pocas veces se encuentra en el espacio público actual una declaración de principios tan descarnada y tan contraria al instinto de manada. Hasta que no se deshaga del todo la manada o el rebaño, no se va a poder reiniciar o resetear la comprensión del mundo en que vivimos, al menos no va a poder suceder esto con alguna mínima vía transitable de cara a que este mundo dé paso a otro más libre y más igualitario. Una vía nueva, imprevista, a la espera, sin garantías, sin aire. Sin mundo. Eso parece deducirse de la parte final del documento audiovisual de A. Amador *50 días de mayo: Ensayo para una revolución* (2012). Es eso.

(84) *Hikikomori*: aislamiento social agudo, fobia al lugar de encuentro con cualquier otro: palabra que, como el fenómeno que designa, procede de Japón, especialmente desde los últimos años del siglo XX. Jóvenes que no pueden mantener el equilibrio psicológico y vital si no es encerrados en sus casas, con acceso en continuidad durante horas a Internet, televisión y videojuegos, sobre todo de noche. Ya casos a centenares confirmados en Latinoamérica y Europa. Algunas crónicas periodísticas (*20 minutos*, 11/11/2014) establecen entre las personas afectadas aproximadamente un 74% de hombres, una edad media de 36 años, y una duración media del aislamiento en torno a 40 meses. Más de tres años sin querer ni poder salir de casa. [Fragmento

recogido junto con 86-87, 89-93, 100 y 103, en *Libre Pensamiento*, nº 85, invierno 2015/2016].

(85) Puede que antes que nada sea importante clarificar la relación entre nuevo y viejo fascismo. Por ejemplo, es de una ayuda impagable la reflexión de M. Urbán en *El viejo fascismo y la nueva derecha radical* (Barcelona, Sylone, 2014), donde se sitúa el ascenso de las derechas parlamentarias en el marco de un resurgir del fascismo clásico o histórico. Un resurgir que deja de verse y asimilarse en la medida en que los acontecimientos críticos (en una época de crisis social aguda) se psiquiatrizan o relativizan de diversas maneras, pero siempre dentro de una saturación de noticias que van y vienen a gran velocidad en un mundo cada vez más inabarcable. Por supuesto, como indica Urbán, "entender el fascismo es fundamental" para una acción/reflexión crítica actualizada. Esta crítica, que Urbán asocia a "la militancia marxista-revolucionaria" necesita interrogarse desde ya mismo: "¿Se puede reeditar una suerte de totalitarismo neofascista en Europa?". A continuación Urbán pasa a explicar cómo "repasar los resultados electorales de la extrema derecha europea en la última década no puede más que generarnos una fuerte sensación de desasosiego...". Pero, incluso aunque no circunscribamos la extrema derecha al campo electoral "sino también al terreno de la generación de un discurso vertebrado y unificador capaz de marcar la agenda política", la cuestión es si el asunto se limita a una identificación (razonable y hasta evidente) entre nuevo fascismo y extrema derecha. El problema planteado por el FBI no es el

de no limitar la extrema derecha al campo electoral, sino, peor aún, el de no circunscribir el nuevo fascismo a la "extrema derecha". Igual que tampoco su crítica se puede circunscribir a "la militancia marxista-revolucionaria". Tal vez se puede entender mejor entonces por qué se da tan rápida y eficazmente el ascenso de esta "nueva derecha radical", en que se apoya su base social tanto en el plano de la realidad-consciente como del inconsciente y el deseo de una colectividad que convierte su inseguridad en una máquina de violencia imparable.

(86) ¿Qué implica, si no, el conflicto emergente a propósito de la llamada "crisis de los refugiados" para la Unión Europea? Agosto de 2015: un camión con setenta cuerpos asfixiados en Austria, se habla entonces de "humos tóxicos" y de embarcaciones multitudinarias naufragadas en la costa de Italia, el alcalde de Palermo declara que "hay miles de desaparecidos y muertos en el Mediterráneo a los que no les prestamos atención"... mientras, la *opinión pública* (la misma que, por usar la paradoja de Habermas, está en manos privadas) reconoce que lo que ocurre con los refugiados venidos de Siria y otros países árabes o en guerra supone "una puesta a prueba de las fronteras de Europa". ¿De verdad? ¿De verdad la muerte de adultos, ancianos y niños lo que está planteando es el problema de "las fronteras de Europa"? ¿Tan sencillamente cínico como eso? ¿Es eso simple y llanamente lo que se pone de manifiesto cuando, en los primeros días de septiembre de 2015, la policía de frontera en Austria recurre al marcaje de números en la piel de las personas en busca de refugio,

de comida, de trabajo, de techo? Como mucho, algún medio de información no puede evitar sugerir que todo este desastre "recuerda a viejos tiempos"... pero ni eso contribuye a clarificar si se trata de una vuelta al pasado, si se trata de un "resurgimiento" (puntual) de un "fascismo histórico" (coyuntural) o si, más bien, se trata de otra catástrofe más en la oleada inacabada de destrucción que instaura un fascismo tan invisible como profundo, tan difuso como inminente. Es como si el azar se hubiera vuelto fascista. La primera clave del azar fascista es que en ningún momento, en ningún lugar, da nada por supuesto.

(87) S. Zikek ayuda a enfocar la cuestión de los refugiados desde la óptica de los movimientos de masas y del crimen económico inducido por el capitalismo global. Su ensayo *La nueva lucha de clases: Los refugiados y el terror* (Barcelona, Anagrama, 2016) permite comprender la relación entre la violencia del sistema y esta especie de nuevo holocausto (de baja intensidad), de manera que queda claro hasta qué punto "los refugiados son el precio que paga la humanidad por la economía global" (p. 116). Para Zizek, "el hecho de que los refugiados se hallen en una situación desesperada no excluye la posibilidad de que su flujo en realidad forme parte de un proyecto perfectamente planificado" (p. 59). Pero, en el fondo de su argumento, es su propia insistencia en las causas económicas de la catástrofe la que limita su reclamo de una "lucha común" (p. 115) contra una realidad que, en última instancia, viene impuesta tanto por la fuerza de los hechos como por la fuerza de un sistema político y legal que ampara (acorazándolos)

los derechos del *mercado libre*. En otras palabras, lo que Zizek destapa situando la causa del conflicto en las motivaciones económicas se ve obturado, a su vez, por un economicismo que no despeja el camino para intervenir crítica y subversivamente desde la vida cotidiana. En un momento dado atisba una vía de incidencia ideo- y psicológica, cultural, recordando la explicación libidinal dada por W. Reich para el fascismo de masas, pero la despacha demasiado rápido diciendo que era una hipótesis "demasiado directa" (p. 68), casi mecánica, cuando se trataba justamente de lo contrario. La vuelta en círculos sobre el epicentro del poder capitalista recuerda una lavadora centrifugando con fuerza, a la vez que herméticamente cerrada. A lo único que llega Zizek, al final, es a reivindicar una "solidaridad global" (p. 127) que suena a cancioncilla conocida, por no decir ya sabida de memoria.

(88) Lo reconozco, por qué no: una vez decidí buscar la expresión *Fascismo de Baja Intensidad* en Google. Fue una reacción de curiosidad, casi compulsiva, nerviosa. Y reconozco también que no lo esperaba, que no lo sabía: un artículo de opinión firmado por Beatriz Gimeno en *El Plural* (18/11/2011) se titulaba así, "Fascismo de baja intensidad", y empezaba planteándose cómo con la llegada de la mediáticamente llamada crisis económica "Ha ocurrido algo que si no son movimientos antidemocráticos se le parecen mucho: se ha quitado a presidentes elegidos democráticamente y se ha puesto en su lugar a banqueros que no ha elegido nadie…".

(89) Después de un largo tiempo sin coincidir con Juan Felipe Guzmán, por fin nos encontrábamos para charlar un momento. Juan Felipe había realizado con su hermano el documental *Música para después de un asalto* (2010) y quería regalarme una copia. Hablando de todo un poco, como se suele decir, me explica cómo los internos de las cárceles en México llaman "exterior" a los patios y zonas de recreo, es decir, al área interna de la prisión a la que se accede desde las celdas. Se le llama *exterior* al *interior* cuando éste se desdobla para reforzarse a sí mismo y ayudar con ello a que sea más difícil imaginar un exterior posible, o más bien (visto lo visto) imposible. Esa manera de hablar no queda ya muy lejos de la corporación Disney/Pixar: se estrena en 2015 el film animado *Inside Out*, tras varios años de investigación psicológica y de mercado por parte de la productora. El guion exterioriza resortes inconscientes del cerebro infantil mediante la historia de una niña de once años, cuyo padre es un estresado empresario que busca capital para financiar su empresa, mientras madre e hija se ponen de acuerdo en que día a día "tienen que sonreír por él". El recuerdo central de la niña protagonista, aquello que nunca olvidará es el *jingle* de un anuncio de chicle. Alegría, Miedo, Tristeza y Asco se convierten en personajes principales cuyo comportamiento está lejos de ser una mera ficción sin conexión alguna con la realidad del mundo social. Por ejemplo, Asco se presenta como una defensa contra "el veneno social" y, al mismo, tiempo deja que se le caiga la baba en un arrebato de admiración pasmada ante el mundo de la publicidad y el consumo: "¡La isla de la moda! ¡Oh, cuántas marcas!". El propio cerebro de la niña

es representado de forma colorista a modo de gran central industrial o nuclear... ¿Qué tipo de ficción o afuera de la realidad es éste?, ¿es de verdad un afuera o *out*? La tan fascinante película de moda ¿no está de hecho desplegando un momento de interiorización (o colonización) de la subjetividad infantil por parte de las exigencias reales del capitalismo contemporáneo? Dicho en otras palabras, ¿no debería mejor titularse *Outside In*?

(90) *Indoor Living*. Ansiedad. El daño de la normalidad en la urbe moderna. O aquel cortometraje titulado *Digital* (L. Siminiani, 2003). *Indoor Living*: ¿la contraparte doméstica de Abu Grahib, que hace (junto con otros factores combinados) que Abu Grahib sea factible?

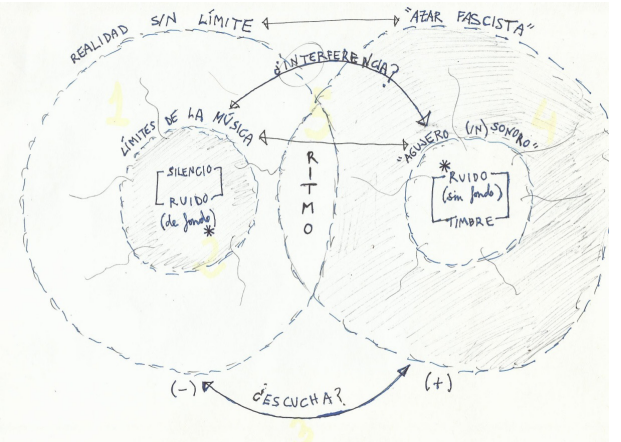
(91) "¿La escuela?, espera... Abre en la pared una larga ventana. Mejor que la puerta: tira el tabique. ¡En las praderas, en los bosques, en los llanos, en los ríos, en los montes, no hay muros! Allí, la escuela." [Mujeres Libres]

(92) Nuevo mandato como un secreto a voces, o a gritos: que la crisis afecte al deseo de vivir y que, así, vivir y sobrevivir se confundan en una inercia cuyo único horizonte sea la obediencia (R. Vaneigem). El socavamiento del querer-vivir hace de la depresión una pandemia y del suicidio un recurso al orden del día. Que la adicción a la pobreza del sistema llegue hasta el punto cínico que declara a

la desesperada Daniel Blake (K. Loach): "¡Si no hay pobres, los crearemos!". *Bio-colonialidad* es decir poco, o decir erróneamente, si se trata de referirse en precario y sin tino al imperio de *tánatos* que se sustenta en el crimen masivo, la miseria expansiva, la agresión química y el terror ambiental. Ese imperio es tan real, y a la vez tan etéreo y tan certeramente asesino, como un *chemtrail*.

(93) Sencillamente con un mínimo cambio de discurso (de decir "el fascismo" a hablar de "un fascismo") podría darse todo el giro necesario para entender que hemos pasado de un tipo a otro, y no (tan fácilmente como se tiende a creer) del fascismo a otra cosa. O si no todo, al menos la parte más costosa de ese giro.

(94) Proyectar este boceto estereoscópico (¿o son dos ojos demasiado irritados?) durante la intervención ruidosa en *Batallar / Batallem* (La Gallera 11/9/2015) junto con S. López Petit, ESOC y Xaranga Caramelo:



Que el azar sea lo real. Y elaborar entonces una política del ruido como interferencia en sentido amplio, básico, a poder ser pedagógico, como se intenta en el enlace *Política del ruido: En los límites de la comunicación musical* (2016):

www.methaodos.org/revistamethaodos/index.php/methaodos/article

O desarrollar una asociación entre espacio y realidad de manera que la incidencia de la crisis se pueda trasladar al cine o al mundo audiovisual, o sea a la relación entre imaginario y mirada, también de un modo elemental, que tenga en cuenta sus presupuestos didácticos y críticos, como en *Aprendiendo a mirar: crisis social y crisis espacial en la imagen fílmica* (2016):

http://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/7012/0

(95) Sobre la decisiva década de 1980, entendida como período de transición hacia la hegemonía del consumismo neoliberal y la globalización tecnológico-cultural, extraer de ahí la muestra que es el cómic de Art Spiegelman titulado *Maus* (*Relato de un superviviente*), que, de hecho, se cierra datándose así: 1978-1991. De ahí procede este fragmento de diálogo: "La gente no ha cambiado... Tal vez necesiten un nuevo Holocausto, aún mayor".

(96) ¿¡"La gente no ha cambiado..."!?

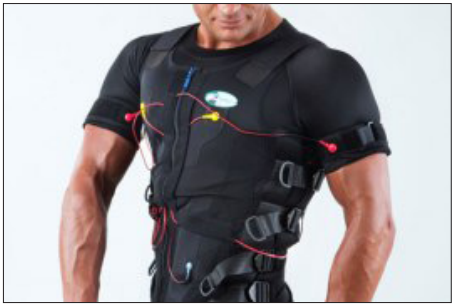
(97) El contexto de 1980 en Estados Unidos es tomado como referencia para el análisis crítico firmado por B. Gross en *Friendly Fascism: The New Face of Power in America* (1990). Fascismo amable... el libro de Gross ha sido recordado no hace tanto por un *tweet* de Michael Moore (9/11/2016), con motivo de la victoria electoral de Donald Trump en EEUU: "La próxima ola de fascismo vendrá con una cara amable"... Pero no precipitarse: no es Trump quien traerá esa ola, es esa ola la que ha subido a Trump, como a tantos otros en otros países, hasta lo más alto.

(98) Dos poemas que dialogaran entre sí, en un contexto espacio-temporal próximo (Estados Unidos a mediados del siglo XX). Uno podría ser "Ese invierno" (1947) de Weldon Kees. El otro "El caballero" (1957) de Adrienne Rich. "Ese

invierno" relata en clave lírica la experiencia de la sociedad de masas percibida desde el desaliento y la muerte en vida: "(...) nieve que cae y se posa sobre un mundo / al que imita, que viaja siempre al norte / hacia aquello que –dicen– es la primavera. / Ver de nuevo las caras que pensabas que se habían guardado para siempre, / barridas como hojas entre la multitud, / es lo mismo que ser arrastrado por ellas, / en tardes invernales, a avenidas / que viste demolidas hace años. / Las casas aún se yerguen, igual que monumentos, / las ventanas rajadas, y hay carteles / de *En venta* en los jardines. (...) maravillosos mundos dentro de un mismo mundo (...) Y la nieve que cae / y que cae en un mundo más oscuro". En cambio "El caballero" adopta una posición alegórica, también irónica, por supuesto con un marcado ingrediente de crítica al masculinismo dominante. Como si ahora, para Rich, la única forma de avanzar entre tanto derrumbe fuera acorazándose en una autosuficiencia que no logra ocultar una vulnerabilidad irremediable, un despojo (in)humano: "Un caballero cabalga hacia el mediodía, / su yelmo apunta al sol, / y un millar de soles astillados / engalanan su cota de malla. (...) Traidores guiñapos y andrajos / por dentro se pegan a la carne / y consumen sus nervios a jirones / bajo el radiante casco. / ¿Quién desmontará a este jinete, / y lo liberará entre / los muros de hierro y los emblemas / que magullan su pecho con la carga? / ¿Lo derrotarán con benevolencia / o lo dejarán yaciendo en la pradera, / con sus harapos y heridas aún / cubiertos por su gran coraza?". Por sorpresa, en pleno callejeo, un grafiti anónimo parecería intentar plasmar la posibilidad de una identificación entre coraza y *selfie*... Del *selfie* como coraza a la

hiperestimulación muscular hay un recorrido que tal vez empieza y termina en el mismo punto, aunque, en todo caso, en el trayecto deja un rastro irresistible de armaduras deslumbrantes:

Grafiti urbano (2016)



Electrofitness (2016)

Batman (2005)

Iron man (2008)

(99) La conocida historia ejemplar de la rana en una olla de agua, a la que se le sube la temperatura de forma tan leve y lentamente gradual que muere sin saberlo.

(100) Porque llenando folletos con la expresión genérica "Idea y forma" (*Idee und Gestalt*) el nazismo recuperaba una tradición ideológica que iba más allá de la historia alemana. Porque el estudio atento de esos detalles ayudaría a "desgermanizar" el nazismo, en la línea de lo ya propuesto por K. Jaspers: "En Alemania se produce el estallido de todo lo que ya estaba en trance de desarrollarse en todo el mundo occidental" (*La culpabilité Allemande*, 1948). O por L. Richard: "El nazismo no pertenece solo a los alemanes" (*Le Nazisme et la Culture*, 1978). Porque, por cierto, si esto es así entonces la revisión histórica defendida por la mini-serie televisiva *Hijos del Tercer Reich* (Unsere Mütter, unsere Väter, 2013) no hace otra cosa que mutilar esta perspectiva amplia, fundamental y actual del fenómeno. Porque el énfasis en una consideración idealista, estetizada y atemporal de la vida está en la base del credo fascista entendido como "religión del éxito". Porque esta última expresión ("religión del éxito") no me la he inventado yo sino que la tomo del prefacio a *La estética nazi: Un arte de la eternidad*, de É. Michaud, junto con este pasaje: "Dirigida por el Cristo alemán, a la cabeza de la Comunidad mística de un pueblo puesto a trabajar, la realización de la Idea en la forma era el proceso por el cual el Espíritu del pueblo debía formar su propio cuerpo y encarnarse en él en toda su pureza. El nazismo fusionaba esos dos modelos del arte y del cristianismo por su performatividad ejemplar".

(101) "La masacre de las masas y el control individual son dos características

profundas de todas las sociedades modernas." [M. Foucault]

(102) La constelación que forman (y siguen formando) movilización de masas (en fuga), control total (por vigilancia global), estructura de normalidad (consumismo y capitalismo como realidad sin exterior) y sentimiento de crisis (coraza defensiva/agresiva) se impulsa a sí misma en el cielo de una nueva expansión neo-colonial. Miramos desde abajo. Sentimos el peso de ese cielo dentro de nuestro pecho. El cielo asaltado por el azar fascista.

(103) "Los pájaros no siguen a un líder". [R. Sheldrake]

(104) Informe *Hatento*, subtitulado *Los delitos de odio contra las personas sin hogar*, publicado por la Fundación RAIS en 2015. Resultados: 1 de cada 3 personas sin hogar ha sido insultada o recibido un trato vejatorio; 1 de cada 5 personas sin hogar ha sido agredida físicamente. Por ejemplo.

(105) Más corazas. Por supuesto, me refiero a indicios o cristalizaciones de las corazas reales-reales, de las cuales las que siguen a continuación solamente son huellas en el terreno simbólico. Empezando por la coraza clásica, tal como la recoge Michaud de la colección de R. Otto, como

muestra de la moda nazi de coleccionismo de cuadros que remitían a la Edad Media:

O esta otra en la ropa de moda juvenil.

UNDER ARMOUR

O aquello a lo que remite el logotipo de la marca de prendas deportivas *Under Armour* (Bajo la Coraza), que ha mundializado su negocio en los últimos veinte años.

(106) El poema de Patricia Smith "Incendiary Art: MOVE, Philadelphia, 1985", incluido en el libro *Incendiary Art* (2017) empieza así: "Tenía sentido que el holocausto presumiera de trago. / Solo África se dio cuenta" ("It made sense to let the holocaust flaunt its swallow. / Only Africa noticed"). ¿Qué se podría decir desde África sobre la cuestión de la catástrofe fascista que no hayamos oído todavía? ¿Y por qué esa pregunta se plantea a partir de la poesía contemporánea de una mujer poeta afroamericana como Patricia Smith?

(107) Si lo propio de la cultura fascista es "la reducción del pensamiento lingüístico a la imagen" (Michaud) y, por otro lado, es propio de la sociedad del espectáculo (Debord) la conversión del capital en imagen... ¿es mejor pararse aquí a pensar o pasar de largo?

(108) "La crisis no es un accidente fortuito o una disfunción circunstancial en el crecimiento económico, sino una tendencia consustancial al modo de acumulación de capital. Por eso mismo, es históricamente acumulativa y cada coyuntura de crisis es más grave y destructiva que la precedente." [C. Vela]

(109) "La ley suprema reza siempre así: ¡Que tus oyentes no se planteen

un pensamiento crítico, trátalo todo de manera simplista!". [V. Klemperer]

(110) Alucinante sugerencia de María Zambrano: "Parece existir una correlación profunda entre angustia y sistema". Y me parece aquí especialmente importante recordar que la frase procede de un ensayo que se titula *Filosofía y poesía*.

(111) En la pista de la relación entre el fascismo y la historia de África... se puede leer en el ensayo *Necropolítica* de Achille Mbembe, entre otras cosas, que "la existencia del Otro supone una amenaza mortal", que "la política de la raza está en última instancia ligada a la política de la muerte", que un ejemplo extremo fue la política nazi, y que "las premisas materiales del exterminio fascista pueden localizarse por una parte en el imperialismo colonial y, por otra, en la serialización de los mecanismos técnicos de ejecución de las personas". Mbembe propone la noción de *necropoder* sobre la base que supone comprender cómo "las cámaras de gas y los hornos son el punto culminante de un largo proceso de deshumanización y de industrialización de la muerte, en la que unas de las características originales es la de articular la racionalidad instrumental y la racionalidad productiva y administrativa del mundo occidental moderno". La cosa sería, pues, si todo ese largo proceso de modernización se interrumpió para siempre tras el fin del nazismo o si, más bien, ese final fue solamente el final de un capítulo en la historia de la relación entre fascismo y modernidad.

(112) Del ensayo de Simone Weil *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, publicado en el año crucial de 1934, subrayo lo siguiente: "Vivimos una época privada de futuro. La espera de lo que vendrá ya no es esperanza, sino angustia." ¿De qué le suena a uno esta misma sensación? Por momentos, da la sensación de que Simone Weil se resiste, sin embargo, a formar una coraza protectora en torno a sí misma. Su apuesta es la de un cuerpo a la intemperie, la de un alma "desnuda a toda herida". Percibe con una nitidez hipersensible, como se aprecia en su poema "A una joven rica", que el poder clasista se sostiene sobre (y dentro de) "una armadura de orgullo".

(113) Las crónicas del periodista catalán Eugenio Xammar, durante el período 1930-1936, no tienen desperdicio. 31 de marzo de 1933, como muestra vale un botón: "Anunciada en Alemania la más espantosa de las tragedias. Una tragedia sin sangre. En lugar del pogromo a la manera clásica, la asfixia económica, por métodos modernos e incruentos"... es como si ya en los primeros tiempos del fascismo clásico estuviera en germen ese recurso a la masacre por razones económicas que luego se volvería prioritaria a gran escala con el apogeo neoliberal entre 1990 y 2020. Si la gente come poco o vive mal, la culpa se le echaba a los judíos, o ahora a los inmigrantes ilegales, a quien sea, menos a los responsables de esa crisis que hoy ya es humanitaria y va a más. Es como si fuera un vaticinio letal.

(114) En un mundo regido por la economía de consumo, la publicidad se convierte en el pulmón de toda la estructura comercial y mediática. Respiramos un aire que es mezcla de oxígeno, nitrógeno y publicidad. Dos *spots* de 2019 convergen en un punto crítico, o por lo menos, llamativo. Dos campañas que anuncian automóviles y cuyos anunciantes deslumbran por un prestigio global indiscutible. Una: Volkswagen, un fabricante al que en su momento no le vino del todo mal el auge del industrialismo nazi, insiste por activa y por pasiva en que "tú no has nacido para seguir al rebaño"... sino para que te sigan a ti... Otra: Nuevo Opel Insignia, que proclama "¡Es el tiempo del líder!". Mejor dejarlo ahí. Mejor no sacar las cosas de quicio.

(115) Defendía el valor de quedarse a solas, de aprender a escuchar, antes que "arengar a los lobos para que se conviertan en perros", antes que obedecer al *instinto de rebaño*, que ya entonces parecía concentrarse en el "amor al dinero". Denunciaba la fe en / de la masa por considerarla un "flujo verdaderamente grande que nos arrastra y que *nosotros* queremos que nos arrastre"... Decidió llamar *Aurora* a su libro de reflexiones publicado en 1881. Perdió la cabeza.

(116) El *factor subjetivo*, en la estela de neblina que dejan los escritos de W. Reich, pero revisado ya entrando en el siglo XXI, por si de algo sirviera, según J. Gonzalo en *Mercancía del horror (Fascismo y nazismo en la cultura*

pop): "El fracaso de la izquierda se debía a que, al contrario que el nazismo, no había sabido trabajar las condiciones subjetivas de los obreros alemanes. Movilizando la estructura psíquica del proletariado y clase media con su efectiva propaganda, el nazismo lanzó un mensaje absolutamente irracional que apeló a un apoyo masivo igualmente irracional, a un fuerte componente emocional que nada tenía que ver con las condiciones económicas a la hora de influir en el comportamiento político del individuo". Como un eco: "Movilizando la estructura psíquica"...

(117) "Librar a la subjetividad del descrédito". [R. Vaneigem]

(118) Llamar la atención sobre la dimensión personal e interpersonal, institucional pero *también* subjetiva del nuevo fascismo no se cuenta, por ahora, entre los mejores métodos para ganar nuevas amistades.

(119) "Se vio cuán difícil era contar lo ocurrido, cuán difícil era contarlo en términos que no fueran los términos transformadores del lenguaje poético." [H. Arendt]

(...) Mi coraza. Mi regalo de mundo. La que se ha ido formando, como una membrana de daño no asumido, solo de ir por la calle, de abrir los ojos, de escuchar lo posible (lo imposible lo teme demasiado el oído). En los semáforos, en las aceras, en los portales... con las manos tendidas hacia mis pasos, con la voz rota, o sin voz. La voz que pide. ¿Para qué más? Y, de mi parte, la negación no dicha, acogedora, desorientada, mientras vuelvo la cara. Como el título de aquel grabado de Francisco de Goya: *Lo peor es pedir*. Dame algo. ¿Me das la mano? Rechazando incluso la única limosna, ese don último. Rechazándome a mí. O callando por nada, de una vez, para siempre. Hay un sol cruzando los cristales hacia alguna parte. ¿Hay también, o no, después de todo, lo que nos hace más falta? [AMR]

INTERFERENCIAS

EL FASCISMO AMBIENTAL[2]

- ¿Qué te ha llevado a escribir una obra como FBI en la que no sólo sostienes que el fascismo no perdió la guerra, sino que ha logrado adaptarse hasta el punto de ser invisible para la mayoría y por tanto ser mucho más eficaz?

La expresión "los nazis no perdieron la guerra" la oí por primera vez en la canción *La dictadura científica acaba de empezar* de Los Niños Estelares. Esa y otras canciones, lecturas, imágenes, noticias de actualidad, comentarios anónimos... han ido formando con el tiempo un ruido en mi cabeza que necesitaba organizar y compartir. A principios de 2015, la librería asociativa La Vorágine, de Santander, me ofreció intervenir en su Escuelita de Desaprendizaje Político y, después, publicar como libro de uso esa intervención. Esa invitación me empujó a escribir esta especie de anti-libro: sin unidad, atravesado por voces sin centro, disperso, fragmentario... inspirado en la forma de entender el montaje que había encontrado en dos libros muy importantes en mi formación: *Libro de los pasajes* (1927-1940), de Walter Benjamin, y *El corto verano de la anarquía* (1972), de Hans Magnus Enzensberger. Esa (des)estructura del libro me ayudaba a reproducir mejor la sensación de estar ante

(y dentro de) un fascismo también disperso, difuso, ambiental, así como a dar a la lectura alguna opción abierta, activa, respirable, a la hora de entrar ahí.

- ¿Cuáles son las claves para reconocer el fascismo?

Puede que lo más a mano que tengamos sea la expropiación de nuestro propio cuerpo. Y en este sentido, ante todo, la conversión normalizada de nuestro cuerpo en autoimagen. El malestar y la soledad, así como la fuerza y el deseo, que arraiga en nuestro *sensorium* corporal, es traducida (por una especie de convertidor cultural, automático) en un anhelo superyoico y narcisista de imágenes de sí mismo. El ansia por el *selfie* va en proporción al acorazamiento contra nuestro sufrimiento y nuestra insuficiencia, que quizá sean el mejor lugar desde el que justamente reconstruirnos como un vivir en común, y no como una identificación automática entre vivir y sobrevivir, que es lo que hoy se nos pide y aceptamos de peor o mejor gana. El poder del nuevo fascismo se infiltra precisamente en la reducción del vivir a sobrevivir, y desde ahí propicia que las cosas, como "por sí solas", conduzcan a una erosión del querer-vivir, o sea, a una anomalía que vivimos como "problema personal". En gran medida, este daño se intenta evitar mediante una proliferación de imágenes "guays" que supuestamente nos singularizan, pero que a la vez nos introducen en una masa saturada e indiferenciada de estímulos intercambiables.

Esta hiperestimulación, como se sabe, tiende a la

adicción. En muchos casos, se encuentra salida en una agresividad muy propia de la *sociedad de masas* contra el otro, o contra el/la débil. Donde hay masas, hay la premisa de que hemos de seguir a líderes que verdaderamente saben lo que hay que hacer. Y los actos peores se vuelven compulsivos. Tenemos ya informes que registran cómo en torno a la mitad de las personas sin hogar sufren agresiones y vejaciones en la calle, dos de cada tres agresiones con testigos pasivos, y mayormente provocadas por jóvenes que incluyen esa violencia en sus noches de diversión. Se genera así el lado violento de la coraza con la que quisiéramos protegernos de un entorno hostil, pero que acaba volviendo ese entorno más hostil todavía. A gran escala, cuando los débiles constituyen por sí mismos una multitud de personas empobrecidas, entonces el sistema reacciona (como ha dicho una y otra vez la opinión pública a propósito del control fronterizo de refugiados sirios) con métodos "que recuerdan otros tiempos". Por lo demás, por supuesto, siempre queda la opción de dejar que los inmigrantes mueran por goteo en el Mediterráneo, en lo que podría ser considerado un *holocausto de baja intensidad*, no ya por razones identitarias, o políticas o raciales, pero sí funcionales, o económicas o de clase.

- ¿Qué papel juega la utopía como concepto para conseguir despertar o abrir los ojos a la posibilidad de un mundo diferente y opuesto al capitalismo? ¿Por qué la industria cultural nos ha alejado de la utopía?

La raíz griega de la palabra *utopía* (*u-topos*) señala

un sin-lugar, un fuera-de-lugar, de cuya capacidad crítica me había ocupado en un breve ensayo hace tiempo, titulado *Poesía y utopía* (1999). Una nueva política tiene la ocasión de aprender de lo poético a manejarse en/desde un fuera de lugar que a la vez muestra al lugar (de la realidad establecida) sus límites y su redundancia. De esa redundancia, de hecho, se alimentan las ficciones audiovisuales (de *Hormigaz* a *El Show de Truman*, de *Prison Break* a *La isla* o *Up*...) que explotan una idea de fuga o salvación en la que el destino utópico (como la Insectopía de la simpática hormiguita que es Zeta) se confunde con la realidad del capitalismo existente. En este sentido amplio (de la poética como creatividad y como crítica del sentido) creo que puede entenderse la propuesta de una "poética política" hecha recientemente por J. Alemán en su ensayo *Soledad: común*: es decir, la utopía como una experiencia de la crisis, una crisis de la experiencia que convierte la sensación de extrañamiento o de extranjería en motor de creatividad y cambio. Kafka da testimonio de algo así en sus *Diarios* (entrada del 30 de octubre de 1921) cuando anota a propósito de "esa zona fronteriza entre la soledad y la comunidad" que, a pesar de ser una frontera inusual, "creo haberme instalado en ella más que en la propia soledad" (Kafka 2000: 655).

Lo que nos ocurre con esta "crisis" es que inevitablemente es, al mismo tiempo, una crisis de la conciencia como monitor del entendimiento y la acción. El reclamo tradicional a una "toma de conciencia" ha sido arrasado por el tsunami de la pobreza extrema, del crimen masivo indiscriminado, de la violencia estructural. Un telediario no

puede soportarse a menos que nos volvamos cada día un poco más indiferentes. No me extraña que el videoclip *Chandelier*, donde Sia canta pidiendo ayuda "Won´t look down, won´t open my eyes", lleve ya mil millones de visitas en Youtube. Así que hoy día no hay nada más doloroso, y quizá más imposible en sentido literal, que "abrir los ojos". Cada vez más gente prefiere, consciente o inconscientemente, alguna forma de adicción que ayude a no ver, a dormir. La mecánica de "beber para olvidar" está también recogida por la estremecedora canción de Sia: "1, 2, 3: Drink!". A la vez, dado que es también imposible mantener los ojos todo el tiempo cerrados, el daño y la angustia se están volviendo también parte del aire que respiramos. El dolor es cada día más ambiental, inevitable, insoportable.

La pandemia de la ansiedad y la depresión, la extensión acelerada de nuevas "enfermedades de la normalidad", o el hecho de que en España, desde la llegada de la "crisis", se pueda hablar de doscientos intentos de suicidio al día, y de una media de diez suicidios (y doscientos desahucios) diarios... quiere decir, como mínimo, que el hecho elemental de estar en el mundo, de parpadear, se ha convertido en una proeza que va dejando vidas en el camino. La quiebra de la conciencia, al tiempo, abre fisuras por las que empiezan a emerger potencialidades que no sabíamos reconocer ni canalizar, ni siquiera asumir, y que ahora sentimos como necesarias y urgentes en lo personal, pero también en lo político. Me refiero, por ejemplo, al dolor y a la rabia. La idea de que lo personal es político, que ya avanzaron algunos movimientos feministas, se ha puesto al orden del día y es

ahora un desafío no solo de cara a subvertir la política oficial, sino a reinventar los modos de entender lo político que nos puedan llevar a un mundo más libre y más igualitario.

- La razón es lo que nos hace esencialmente humanos. Sostienes que el autoritarismo surge de interiorizar los aspectos irracionales de la sociedad moderna. ¿Es una paradoja hablar del autoritarismo de la razón o ésta en sí misma es antiautoritaria?

A lo mejor lo que nos hace esencialmente humanos es que no tenemos una esencia fija e inmutable, que no estamos condenados a estar en deuda con algo de una vez por todas, de forma innata. Como sugería Engels, lo único que se puede decir con certeza sobre la naturaleza humana es que es social. Que somos animales políticos, como diría Aristóteles, que nos debemos a una vida en común, y que nos comunicamos de una forma hasta cierto punto imprevista, creativa, libre. Cada conversación es irrepetible y no podemos quitarnos de la cabeza ni del corazón la necesidad de un mundo nuevo, por mucho que haya quienes se hayan fijado la meta de bloquear esta necesidad. En el cine comercial de Hollywood, sin ir más lejos, es más fácil encontrar representaciones del fin del mundo, de que la humanidad se acaba del todo, antes que propuestas imaginativas sobre el final del capitalismo. La industria cultural prefiere el apocalipsis antes que un mundo nuevo. De paso, se nos esconde la obviedad de que la humanidad es justamente lo que está desapareciendo de un mundo como éste. Recuerdo

la polémica hace años con una película de realización latinoamericana que apenas insinuaba esta cuestión y a la que se procuró impedir que fuera premiada en los Óscar; se titulaba *Un lugar en el mundo* (A. Aristarain, 1992)… En cuanto a "la razón"…. ¿quién la tiene?, ¿quién mantiene aún la capacidad de dársela a los otros? Sacudida por la crisis radical de la realidad y por la ceguera inducida a escala masiva, más bien parece que fuera lo que fuera "la razón" se haya quedado reducida a un mero rótulo para identificar a un periódico cuya línea editorial es obsesivamente reaccionaria.

- Tu libro pone el acento en la necesidad de superar los problemas radicales que posibilitan el FBI: los mercados, el autismo, el narcisismo, el individualismo, el aislamiento provocado por las nuevas tecnologías y el móvil... ¿Cómo ha de ser la necesaria revolución que acabe con el discurso del amo y la estructura económica sobre la que se sustenta: violenta o pacífica, colectiva o individual, con o sin las nuevas tecnologías...?

En primer lugar, el nivel de destrucción es ya tal que no podemos permitirnos el lujo de excluir ninguna opción, por parcial que sea. ¿Podríamos sustituir las "o" de la pregunta por una "y" más inclusiva? Eso nos ayudaría a repensar mejor nuestras formas de actuar, a ver que actuar y pensar deben ir juntos, y que pensar lo común es de hecho una variante más del hacer en común. Mientras intentamos hacer esta travesía, lo único firme es que la respuesta a una pregunta así ha de ser social, puede que invi-

sible, puede que anónima. Si el fascismo moderno ha aprendido a volverse etéreo y a ser somatizado como una especie de realidad ambiental (ya Marx avisó de que con el capitalismo "todo lo sólido se desvanece en el aire…") entonces las respuestas, o intervenciones, o interrupciones de ese circuito, empiezan a necesitar asumir también su condición aérea, vibratoria, somática. A lo mejor desde ahí recomienza una (des)movilización no ingenua y no necesariamente representable en imágenes ni convenciones más o menos simbólicas. Me sigue pareciendo oportuna, en este trayecto imposible del tiempo-sin-tiempo, o de un lugar-sin-lugar, la interjección de M. Foucault en un texto suyo poco conocido, que se tituló *Introducción a la vida no fascista* (¡de 1977!): "¡No os enamoréis del poder!".

- Háblanos del sindicalismo... ¿Te parece un instrumento imprescindible y hacia dónde crees que debe caminar?

Me temo que si el sindicalismo fuera imprescindible la llegada de un mundo nuevo sería inviable. Más bien, tras casi ciento cincuenta años de lucha, el capital ha aprendido a hacer inviable el sindicalismo. Eso, desde luego, no impide defender la lucha sindical como una mediación más en la lucha por la justicia social, una mediación necesaria en la (re) construcción de posiciones críticas compartidas. Es de hecho una labor contracorriente impagable. Pero la presión asfixiante del sistema productivo y financiero está desmantelando el sindicalismo y su defensa de la justicia en el trabajo atacando, de hecho, las condiciones básicas del trabajo en la reproducción

social. Por otro lado, la utopía libertaria del sindicalismo más desafiante, el que reunió por ejemplo a multitudes en los movimientos revolucionarios anarcosindicalistas del primer tercio del siglo XX, ese pulso utópico se ha visto atrapado en el efecto-pinza activado por la complacencia socialdemócrata de los sindicatos más influyentes o mayoritarios. En lo que puede ser su último texto antes de suicidarse ante la inminencia de ser capturado por el fascismo, hacia 1940 (*Tesis de filosofía de la historia*), ya W. Benjamin anotaba que la socialdemocracia había cortado los nervios de la mejor fuerza revolucionaria. Y que en la escuela socialdemócrata las clases más humildes desaprendieron "tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados". Pero, ya entrando en el siglo XXI, hasta la proyección de este ideal emancipatorio para nuestros descendientes se ha visto precarizada y esclerotizada por la dictadura del nuevo fascismo tecno-mercantil y consumista. De ahí que la precariedad se haya convertido también en un espacio desde el que devolver el golpe letal y legal sobre nuestra ansia común de un mundo mejor. Claro que por "precariedad" no me refiero aquí a elegir un trabajo peor si puede conseguirse uno mejor. Me refiero a algo así como decirle al capitalismo: "No me das miedo. No puedes volverme más precario/a de lo que ya soy".

- "Utopía en movimiento". ¿Qué opinas sobre el título que hemos elegido para esta nueva edición de las Jornadas Libertarias?

Un acierto, como el dedo en la llaga. La potencia utópica, así como su raíz en la impotencia y la desesperación actual, solamente puedo concebirla como un proceso, una disponibilidad para el avance, para incitar nuevas trayectorias compartidas, por provisionales o paradójicas que puedan ser. Como decía Galeano, más un camino que un horizonte. Un camino no trazado en ningún mapa: contra un "fascismo de baja intensidad", una inseguridad de intensidad máxima que no nos deje quedarnos indiferentes o inmóviles. Aun así, quizá tendría cuidado con la llamada al movimiento dentro de un espacio totalizado, encapsulado como (anti)social, gracias precisamente a su reclamo omnipresente hacia la aceleración intensiva y la "movilización global" (López Petit). Es razonable introducir en esa discusión un componente de cortocircuito, de desmovilización, como de hecho ha planteado el Institut de Démobilisation en su ensayo colectivo *Tesis sobre el concepto de huelga* (2014). Aquí se reelabora polémicamente la idea obrerista de huelga para adaptarla a un contexto post-industrial y global: "La huelga provoca el hundimiento; no necesita ir a tomar nada afuera. Y si la violencia viene de forma natural a la huelga siempre es por parte del Estado". Si así fuera, si "la huelga se instala en el interior de las cañerías para reventarlas", entonces esta abierta y provocativa noción de *huelga* podría colaborar en la corrosión de una realidad que se pretende total, totalitaria, sin exterior.

- Esta pregunta es de parte de cualquier joven con inquietudes que está fundamentando su formación ética y política o de cualquier adulto que se sienta desnortado. ¿Cuáles

son las obras y autores imprescindibles para conformarse una cultura antifascista?

Hay jóvenes que me han ayudado a mí, sabiéndolo o no, a clarificar ideas y conocer puntos de vista antifascistas que no conocía. También gente de cualquier edad. En torno a esta reflexión sobre el "fascismo de baja intensidad" se recogen lecturas que han tratado el asunto de forma atenta y profunda, preparándonos para articular una crítica radical dispuesta a enfrentarse al presente, y no a vivir de seguridades que venían sin tocarse desde un pasado cada vez más remoto y más idealizado. Tal vez el antifascismo más incisivo radique en textos (discursos y prácticas) que asuman su fragilidad constitutiva, que sea inasimilable para dogmas de un signo o de otro, y que sean capaces de articular su fragilidad tanto en lo que dicen como especialmente en cómo dicen las cosas. Es importante estar alerta, antes que nada, contra la facilidad (¡tan rentable!) de mensajes anti-fascistas al estilo de *La lista de Schindler* y similares, donde la demonización del fascismo clásico se hace a costa de ocultar y reforzar la vigencia del nuevo fascismo industrialista y capitalista. Estar alerta aunque solamente fuera por la claridad con que nos avisó Pier Paolo Pasolini (apenas días antes de morir brutalmente asesinado) de cómo el nuevo fascismo funcionaría mejor como anti-fascismo. Es especialmente clarificador el film *La cuestión humana* (2007), de N. Klotz, por la forma en que se plantea cómo el *management* empresarial, la cultura del *coaching* y el poder psicoterapéutico toman ahora el relevo aniquilador del fascismo clásico. Están ahí películas de valor pedagógico como *La ola* (D. Ganzel, 2008)

o antes *Jeanne Dielman, 23 quai du Commerce, 1080 Bruxelles* (Ch. Ackerman, también de 1975) o *El espejo* (A. Tarkovsky, 1975) o, músicas anti-coraza como las de Cage o Zappa, o Pixies o Depeche Mode, el teatro de Brecht o Beckett, la poesía de Paul Celan o Alejandra Pizarnik... El holocausto de la gente empobrecida por el sistema está mejor reflejado que en ningún otro sitio, en mi opinión, en la estremecedora película que fue un regalo de Antonio Rodríguez: *Palmas* (*Ladoni*, 1993) dirigida por A. Aristakisian, donde a la vez se plantea abiertamente hasta qué punto era más fácil escapar de un campo de concentración nazi que del fascismo actual. Pensando en lecturas juveniles, o incluso infantiles, que quizá ahora necesitamos más que nunca, recuperaría las historias de *Pippi Calzaslargas* (A. Lindgren, 1945-1956), que son todavía un saludable antídoto contra el realismo inercial y la obediencia ciega. Las peripecias de una niña que puede llegar a decir que "la policía es lo mejor del mundo, aparte de las fresas con crema" me parece que todavía se merecen una oportunidad.

LÓGICA DEL DOLOR[3]

"El dolor la convirtió en conservadora". Estas palabras proceden de un poema de Adrienne Rich (1986: 47), fechado en 1969 e incluido en el libro *The Will to Change* (1971). Unas líneas más abajo, en ese mismo poema se lee: "El instante en que un sentimiento penetra el cuerpo / es político. Esta caricia es política" (1986: 48). Escritos durante el período crítico 1968-1970, los textos que dan cuerpo al título *La voluntad de cambiar* convocan tanto una pregunta cierta como una respuesta incierta (a más no poder) en torno a la cuestión política de una revolución y sus límites. La pregunta: qué explica una reacción conservadora, cuál es la causa (o una de las causas) del fracaso de una revuelta. La respuesta: en nuestros sentimientos, en nuestros cuerpos, se juega la clave (o una de las claves) de lo político. Por ejemplo: el daño vuelve al cuerpo defensivo, lo acoraza contra el exterior, casi de manera refleja, el dolor produce un repliegue del rostro contra las rodillas, contra el vientre, contra el mundo –dejándonos sin fuerzas, sin aire, para preguntarnos al menos de qué concretamente nos protegemos, contra qué mundo–.

---

3 Ponencia en *XVIII Jornadas Libertarias (1936-2016)*, Valencia, Centre de Cultura Contemporània "Octubre", 15/12/2016.

El nudo en la garganta

Es entonces como si el daño que nos hace el mundo nos hiciera cada vez más vulnerables, más frágiles, a la vez que el mundo, su impacto corrosivo, se hiciera cada vez más potente o prepotente a la hora de producir sufrimiento a gran escala. Esta lógica del dolor tiene así toda el aspecto de un círculo vicioso, de una bola de nieve: a más daño más repliegue o instinto de conservación, de supervivencia, y a mayor repliegue corporal y social mayor avance de la (o/re/de)presión ejercida por una realidad en la que "a partir de ahora, lo primero no será la persona sino el sistema" –como ya advirtiera en *The Principles of Scientific Management* (1911) Frederick Winslow Taylor, célebre pionero de la ingeniería industrial-fordista y la cadena de montaje–. La consecuencia más inminente de esta lógica circular, así pues, sería esperar que cuanto más sufrimiento causa el sistema o modelo económico, político y social establecido, más difícil resulta dar no ya con modos de cambiarlo sino que, más al fondo, como insinúa Rich, cada día es más difícil mantener viva la voluntad de cambiar.

Otra formulación de esto mismo sería: cuanto más duele vivir no solamente es más difícil vivir sino querer vivir. Y más todavía querer cambiar nuestra forma de vivir. Un efecto muy común de esta tensión individual y colectiva es la paradójica, paralizante y tan arraigada voluntad de cambiar el mundo sin demasiada disponibilidad de (como diría otro poeta, A. Rimbaud, antes de recorrer el desierto) cambiar la vida. Del aprendizaje común en el contexto del llamado *mayo del 68*, de ese ambiente de desafío,

Raoul Vaneigem extraería al menos dos avisos: que "aprender a vivir no es aprender a sobrevivir" (2008: 7), y que "hay que librar la subjetividad del descrédito" (2008: 10). En la estela más frágil y vulnerable del pensamiento libertario como forma de vida, y a diferencia de los discursos de la Derecha Tradicional y de la Izquierda Oficial, es justamente en la condición más precaria e inmediata de la vida cotidiana donde la crítica política arraiga y puede aspirar a brotar y crecer. Por eso, como señalaba Vaneigem (2008: 225), "en cada renuncia cotidiana la reacción no prepara sino nuestra muerte total".

Como se sabe, las cuestiones críticas alargan sus raíces por debajo de la tierra, de la luz, cuando se vive (o sobrevive) en un mundo en crisis. Precisamente bajo las condiciones de crisis del sistema-mundo experimentadas en torno a 1930 se formularon algunos planteamientos (auto)críticos iniciales sobre lo que más tarde se llamaría biopolítica (Foucault) o psicopolítica (Han). Un caso sintomático es la publicación en un año tan señalado como 1933 de dos ensayos que conectaban psicoanálisis y marxismo y que, por eso mismo, fueron despectivamente ignorados tanto por freudianos como por marxistas. Me refiero a *Análisis del carácter* y *Psicología de masas del fascismo*, ambos escritos por Wilhelm Reich. La verdad es que el diagnóstico reichiano no era simpático: el ascenso del fascismo no se debía ni a un accidente histórico ni a una confabulación cortesana, ni a un delirio sin sentido ni a una coyuntura efímera: precisamente la experiencia de la crisis sistémica y social se habría dado en combinación con experiencias de crisis emocional, corporal y sexual tanto en el plano

individual como colectivo. Para Reich, el signo más evidente de esta "plaga emocional" y del "sufrimiento del hombre común" era la formación inconsciente de una "coraza de carácter" cuya función sería suturar o taponar de forma superyoica y finalmente agresiva la experiencia de crisis (la crisis de la experiencia) del yo. El esquema analítico reichiano no es tan simple como para postular que la crisis sistémica produce una crisis de la subjetividad, ni tampoco a la inversa. Lo que se plantea es más bien la necesaria interacción entre ambas dimensiones (sistémica y subjetiva, o, como diría Rich, política y corporal) a la hora de entender tanto los fundamentos de la crisis social como, peor aún, la reacción social hacia un agravamiento de las condiciones opresivas del sistema y una derrota cada vez más dolorosa del deseo de vivir. O sea, la reacción de la sociedad hacia una vida social cada vez más dañada, cada vez más invivible –y esto a pesar de la oferta de corazas que va desde las sagas de Batman o Iron Man al bono mensual de *electro-fitness*, pasando por el acondicionamiento del cuerpo a la obsesión por la autoimagen o *selfie*–.

El núcleo fascista

En la "Introducción" a su tan rabioso como lúcido manifiesto titulado ¡Escucha, hombrecillo! (1948) escribía Reich que cada cual "debe percatarse de cómo llega a convertirse en un fascista" (2015: 28) (Ya la reedición de este libro en castellano en 2015, como la de *Psicología de masas del fascismo* en 2014, admite interpretarse como una señal de su actualidad).

La idea es afilada, polémica, pero... ¿cómo percatarse de procesos fundamentalmente inconscientes? ¿Y cómo cambiarlos cuando, si son inconscientes, no es debido a que se trate de misterios insondables del genoma humano, sino más bien a que configuran las estructuras inhumanas en que, en el mejor de los casos, hemos de acatar el mandato de sobrevivir? Pese al efecto de alarma que el diagnóstico de Reich produce, no deja de ser un reto pendiente acabar con ese "pequeño fascista de todas las naciones, razas y clases" (2015: 50) que se hospeda más o menos invisible, más o menos cómodamente, en nuestra subjetividad. Hacerse consciente de la enfermedad no sana, pero empieza a abrir vías de tratamiento que no psicologicen sino que politicen la raíz del mal, o que al menos encuentren en el análisis psicológico una mediación nueva con el sentido de lo político. Cualquier intervención radical en la subjetividad se vuelve política en la medida en que el inconsciente es transindividual. En este sentido, en fin, "la revolución no se afianza porque el portador y guardián de esta revolución, la estructura psíquica de los seres humanos no ha cambiado" (Reich 1993: 172). Es más, como insiste Reich (1993: 33), "la mayor parte de los seres humanos están sometidos al peso de esta coraza: un muro se alza entre ellos y la vida. Éste es el motivo principal de la soledad".

La soledad interviene aquí como un lugar crítico: es a la vez refugio donde alimentar el espejismo del confort y la autosuficiencia, pero también es el lugar a la intemperie donde se cruzan las fuerzas transversales de la experiencia colectiva (de masa) con las condiciones singulares de cada subjetividad, de

cada cuerpo (aún) vivo como espacio o espaciamiento disponible para el encuentro, para una comunicación de lo no obvio, de lo no común. Solamente en soledad se fragua la necesidad del otro, la ausencia como espectro del amor carnal que nos constituye. Del mismo modo, la persistencia indiferenciada de un otro omnipresente coincide a menudo con una indiferencia mal disimulada –por ejemplo, recurriendo al uso compulsivo del *smartphone*–. No es extraño, pues, que *soledad* y *común* se puedan pensar en su mutua pertenencia, en su correspondencia o insuficiencia recíprocas y que, desde ahí, se pueda sugerir la posibilidad de una "poética política" (Alemán 2012) como táctica vital, inventiva, y tal vez indemostrable. Quizá estas tácticas estén siendo tan biopolíticas, creativas y difusas como la dinámica global del nuevo capitalismo simbólico o financiero, cuya incidencia económica no radica en su naturaleza económica sino en su capacidad de (des)movilización corporal y social.

De ahí que esta (des)movilización no haya abandonado todavía (y de hecho pueda estar contribuyendo a regenerar) las pautas del fascismo. No en balde, también entre finales de los años sesenta y primeros setenta denunciaría Pier Paolo Pasolini (2010) un "nuevo fascismo", todavía más incisivo que el fascismo clásico en la medida en que habría aprendido a reactivarse mediante la ideología del desarrollismo, el consumismo y el magnetismo seductor de los nuevos *mass media* como la televisión. A su vez, con las transformaciones de la economía política iniciadas en el período 1980-1990, ese "nuevo fascismo" se habría por su parte reelaborado desde una clave más

económica que política, más corporativa-tecnológica que estatal-militar en lo que podría ser considerado como un fascismo actual de baja intensidad. De esta perspectiva, por cierto, no se sigue una mera continuidad de una supuesta *esencia fascista* intocada e intocable. Más bien se abre la urgencia de considerar cómo las condiciones estructurales que hicieron posible la llegada del fascismo clásico (crisis en torno a 1930), como el autoritarismo, la propaganda masiva o el racismo, se reinventaron creativamente para reaparecer activas en el contexto del nuevo fascismo (crisis en torno a 1970) hasta, hoy día, reorientar su poder absorbente y destructivo en clave de neoliberalismo financiero globalizado (crisis en torno a 2010).

El carácter cíclico y estructural de estas crisis de acumulación de capital no debería impedirnos reconocer sus diferencias. En su primera fase, el fascismo clásico (1930) concentra su fuerza en el poder de estado basado en el credo nacionalista y de partido único. En un segundo momento, una vez la fase anterior se ha llevado hasta su *summum* de logro y de desgaste, un nuevo fascismo (1970) entraría en escena desde una lógica menos partidista que consumista, menos propiamente gubernamental que difusamente desarrollista, menos propagandística que espectacular –en el sentido de cómo el capital se estaría transformando progresivamente en un espectáculo de imágenes según G. Debord (*La sociedad del espectáculo*, 1968) –. El escenario de la guerra y la revolución sería reemplazado por el de la guerrilla y los nuevos movimientos sociales. Pero tanto en estas fases previas como en la más contemporánea (2010) se mantiene un hilo eléctrico, estremecedor, que permanece encendido, y

que Reich resumiría argumentando cómo, "bajo las condiciones de un orden social adverso, los individuos más sanos son precisamente los más expuestos a los sufrimientos más intensos" (1993: 35).

El *fascismo actual* o *de baja intensidad* (2010) no puede ya jugarse la carta del consumismo porque ha agotado esa baraja. La promesa de la riqueza, unida a nuevas fórmulas para producirla a gran velocidad, se ha dado simultáneamente a la producción de pobreza a gran escala. No ya la *raza* sino la *clase* es ahora el pivote funcional de la obscenidad fascista, y más en concreto las subclases en expansión donde se concentra la pobreza como una verdadera adicción de la modernidad –también *a-dicción* en el sentido de aquello que queda sin decir, oculto fuera de los discursos oficiales pero, por eso mismo, convirtiéndolos en narcóticos no reconocidos como tales–. La utopía consumista movilizó las masas proletarias y subproletarias hacia un Dorado hoy extinto, o en fase terminal. A las clases trabajadoras se las recompensaba con condiciones de propiedad y mercancías fungibles, mientras tanto, los bancos estimulaban el modelo gestionando dinero real. El vector de crecimiento representado por los países ricos o 'desarrollados' alcanzaría un punto de inflexión a mediados de la década de 1980. La deslocalización y la informatización de la producción bloqueaban la posibilidad de mantener un crecimiento estable, mientras la compulsión hacia el consumo se intensificaba y extendía hasta tal punto que solamente el endeudamiento social y la especulación financiera podían hacer viables nuevas estrategias de avance sistémico. El capital bancario, en otras palabras, hace negocio

con lo que tiene y puede tener. El capital financiero, en cambio, como ha explicado Saskia Sassen, pone en juego el valor de lo que no se tiene como base siempre insegura para la activación de un bucle especulativo "que desafía el análisis empírico, por no hablar del examen moral" (Sassen 2015: 135). Ya sea sobre derivados pendientes, hipotecas *subprime*, tarjetas de crédito, préstamos familiares o titularización de recursos ecológicos o territorios enteros, la espiral de finanzas actuando sobre finanzas basadas en finanzas... confirma a fin de cuentas que "ya no hay más valor que extraer" (2015: 156).

El tiempo de la rotura

Esta prioridad estratégica de la extracción financiera es relevante para la comprensión de los límites actuales de una revolución social. Ante todo, porque esta extracción macroeconómica se corresponde, como en una sobrecogedora banda de Moebius que girara sobre sí misma, con procesos de extracción microsubjetiva sin precedentes. Ambas comparten el mismo grado de conjugación de complejidad y brutalidad. Se trata de una especie de *fracking* del sujeto. La fracturación hidráulica o fracturamiento extractivo, tal como se le empieza a conocer con motivo de explotaciones petrolíferas o de gas recientes, no se limita a una fractura del terreno sino que introduce presión en el subsuelo con el fin de obtener la materia sumergida y maximizar los beneficios, con el frecuente efecto secundario de un envenenamiento de los acuíferos. Como expone EarthWorks en su *website* (29/8/2013):

Ingenieros diseñan una operación de fractura basada en las características geológicas de la formación y el depósito de petróleo o gas. Componentes básicos del diseño de fracturamiento incluyen la presión de la inyección, y los tipos y cantidades de materiales (por ejemplo, productos químicos, líquidos, gases, arena) necesarios para lograr la estimulación deseada de la formación.

Se podría aquí decir que el sistema financiero recubre su propio vacío con una obsesión extractiva que desborda toda legalidad, toda moralidad, toda humanidad. Fractura, presión y estimulación se articulan en un dispositivo cuyo alcance es históricamente desconcertante, por no decir devastador. El sistema financiero, como el sistema político y diplomático, o como el sistema educativo, convergen en esta necesidad de hacer del delirio extractivo un nuevo mecanismo de hegemonía condenado al colapso. El poder de esta realidad es que nos fuerza a generar corazas que ella misma se encarga de destrozar.

A día de hoy, ya no es viable hablar de *realidad* sin incluir la mediación de las imágenes y las pantallas. En uno de sus escritos advierte de los riesgos, una vez más, Adrienne Rich: "La pantalla ha sustituido la vida en comunidad y también la soledad" (2019:33). La (inter)subjetividad tiende así a quedar bloqueada para avanzar creativamente en sus áreas de experiencia decisivas, en las que se instala buscando una sensación de bienestar que no puede ser duradera sin una concepción desviada (en el sentido situacionista de *détournement*) de la norma en la práctica: esto

valdría tanto para el Superyo (fascinado por los flujos exhibicionistas de las nuevas tecnologías en red), como para el Ello (capturado en una sexualidad a su vez encapsulada en neurosis de miedo y culpa) y por supuesto el Yo (todavía dependiente de un espacio de socialización como el de la familia canónica).

En el plano de la vivencia diaria lo que estamos sabiendo, aun sin querer, es que todo esto "es demasiado para nuestra sensibilidad" (Hernández 2015: 12). Es este exceso de daño el que hace que la subjetividad se enrosque en su propia impotencia, lo que precisamente convierte a la gente en conservadora, es decir, en defensora de su verdugo. Por decirlo una vez más poéticamente, en una clave de *poética política*, este acorazamiento recuerda la figura evasiva, entrevista, del cadáver de un cangrejo paguro o ermitaño, tal como la hace aparecer y desaparecer Lautréamont en el último de *Los cantos de Maldoror* (1869). En plena modernidad industrial y colonial, Maldoror podría ayudarnos para una comprensión poética y política de la soledad (el silencio, el exilio, la muerte…) como experiencia común. Incluir la soledad en la lucha social ayudaría, como mínimo, a salvar alguno de los peligros de una lucha entendida como seguimiento o cumplimiento profético. En la consideración tradicional de los conflictos y movimientos sociales, como bien percibió M. Foucault (2015: 119), "los aspectos solitarios se borraron bajo la máscara de la profecía (…). La parte de sombra de las actividades humanas e incluso las zonas de una oscura desolación tropezaban con dificultades para surgir a la plena luz del día. Probablemente sólo obras no teóricas sino literarias –como no sea, tal vez, la obra de Nietzs-

che– hablaron de ellas. (...) Pero es indudable que no se llegó a hacer justicia a este aspecto sombrío y solitario de las luchas".

Desde esta perspectiva, politizar lo común, en las condiciones reales del actual capitalismo financiero, debería pasar por atender y entender la soledad como momento crítico: para empezar, precarizarla hasta que llegue a abrirse en ella el hueco necesario para un mundo nuevo. El dolor se politiza en la medida en que la soledad asume su fragilidad como parte activa de una comunidad vitalmente frágil. La soledad no reclama aquí al común para desaparecer en su interior sino para que le haga sitio y quede así trastocado el espacio de la comunicación hacia un sentido más libre del mundo, hacia una atención a las singularidades que forme parte de la acción compartida. Tan precaria como la luz de las luciérnagas, según Pasolini, tal vez a la condición de luciérnagas por la noche deberíamos sumar la de cangrejos ermitaños durante el día. La figura del cangrejo ermitaño ofrece ahí, como mínimo, algunas ventajas provisionales:

- *No tiene coraza*: su coraza no es suya; aunque quisiera no puede acorazarse, por eso busca en un caparazón alguna protección pasajera contra la amenaza de daño a que se expone su vientre desnudo, demasiado vulnerable.
- *Porque no tiene coraza se sabe mortal:* hallar una concha vacía es cuestión de vida o muerte, dado que el cuerpo presiente una intemperie depredatoria y el vacío ofrece no solamente un lugar para desaparecer sino un espaciamiento, un depósito de energía para seguir viviendo.

- *Porque se sabe mortal necesita a los demás*: pese a lo que parece vive en sociedad; precisamente su saberse indefenso, sin protección, orienta su crecimiento hacia la convivencia y la práctica de los desplazamientos exploratorios.

Es cierto que se llega aquí, de nuevo, a un punto crítico, a una falla en el terreno. Pero quizá haya que atravesar esa cierta niebla. Por volver al hilo eléctrico de la poesía y la vida: en el poemario de P. P. Pasolini *Poesía en forma de rosa* (original de 1964) se lee: "mi confusión / actual es la consecuencia / de una victoria fascista". En un pasaje anterior a ese poema: "Yo quise mi soledad...". En uno posterior: "El auténtico dolor es comprender una realidad" (Pasolini: 2002: 126-157). De modo que la relación entre dolor, soledad y comprensión crítica del fascismo parece tener ya un cierto recorrido de huellas a lo largo del tiempo, del espacio. Y que hoy día puede y debe todavía firmarse como real. En cualquier caso, los poemarios (como las músicas o las imágenes, etcétera) son solamente indicios de la necesidad de una poética política, pero ésta arraiga en el agujero común de una vida asumida como peligro de muerte.

La voluntad de cambiar y el deseo de vivir ¿pueden ahora, de nuevo, hacer de la derrota un punto de arranque: encontrar en la vivencia del dolor una travesía no de repliegue sino de despliegue, no de ceguera sino de escucha? ¿Qué implica que tanto la luciérnaga (en Pasolini) como el cangrejo ermitaño (en Lautréamont) empiecen a tener sentido después de desaparecer? ¿Por qué la película *Invencible* (W. Herzog, 2001), que trata de la historia de un joven

que padece la llegada del fascismo, termina con una escena onírica de cangrejos en una playa de rocas? Por otra parte, ¿es cada luciérnaga una señal nocturna? Puede que cada concha sea una espiral frágil de supervivencia, pero ¿es también donde sigue latiendo un vientre sin nadie? Y, por cierto, ¿es verdad, como se dice en la infancia, que en cada una de ellas se puede escuchar el mar?

Referencias

Adorno, Th. / Horkheimer, M. (2003) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Agamben, G. (2002) *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-Textos.

Alemán, J. (2012) *Soledad: Común (Políticas en Lacan)*. Madrid: Clave Intelectual.

_____ (2014) *En la frontera: Sujeto y capitalismo*. Barcelona: Gedisa.

Amery, C. (2002) *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? (Hitler como precursor)*. Madrid / México: Turner / FCE.

Arendt, H. (2017a) *En el presente (Ensayos políticos)*. Barcelona: Página Indómita.

_____ (2017b) *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo.

Atkin, D. (2005) *El culto a las marcas (Cuando los clientes se convierten en creyentes)*. Barcelona: Robinbook.

Bajo Cero, A. (1997) *Poesía y poder*. Valencia: EBC / Madrid: La Oveja Roja, 2019.

Bauman, Z. (1997) *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur.

Benjamin, W. (2010a) *Obras (Libro IV / Vol. 1)*. Madrid: Abada Editores.

_____ (2010b) *Obras (Libro IV / Vol. 2)*. Madrid: Abada Editores.

Campaña, M. (2017) *Una sociedad de señores (Dominación moral y democracia)*. Ciudad de México: Jus.

Canetti, E. (2002) *Masa y poder*. Madrid: Alianza.

Césaire, A. (2006) *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Comité Invisible (2015) *A nuestros amigos.* Logroño: Pepitas de Calabaza.

Dagerman, S. (2001) *Otoño alemán.* Barcelona: Octaedro.

Démobilisation, I. de (2014) *Tesis sobre el concepto de huelga.* Barcelona: Artefakte.

Deleuze, G. / Guattari, F. (2009) ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama.

Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo.* Barcelona: Paidós.

_____ (2009) *Nacimiento de la biopolítica.* Madrid: Akal.

_____ (2015) *La ética del pensamiento (Para una crítica de lo que somos).* Madrid: Biblioteca Nueva.

_____ (2016) *Nacimiento de la biopolítica.* Madrid: Akal.

Gentile, E. (2019) *Quién es fascista.* Madrid: Alianza.

Gómez Nadal, P. (2015) *Indios, negros y otros indeseables.* Santander: Milrazones.

Gonzalo, J. (2016) *Mercancía del horror (Fascismo y nazismo en la cultura pop).* Bilbao: Libros crudos.

Han, B.-Ch. (2015) *Psicopolítica.* Barcelona: Herder.

_____ (2016) *La sociedad de la transparencia.* Barcelona: Herder.

Hernández i Martí, G. M. (2015) *Ante el derrumbe (La crisis y nosotros).* Madrid: Mandala.

Herrera Flores, J. (2005) *El proceso cultural (Materiales para la creatividad humana).* Sevilla: Aconcagua Libros.

Kafka, F. (2000) *Diarios (Obras completas II).* Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

Klemperer, V. (2007) *LTI: La lengua del Tercer Reich.* Barcelona: minúscula.

Lepenies, W. (2008) *La seducción de la cultura en la historia alemana.* Madrid: Akal.

López Petit, S. (2003) *El infinito y la nada (El querer vivir como desafío).* Barcelona: Bellaterra.

Lozano, Á. (2010) *El Holocausto y la cultura de masas.* Barcelona: Melusina.

Marx, K. / Engels, F. (1994) *La ideología alemana.* Valencia: Universitat de València.

Mbembe, A. (2011) *Necropolítica.* Barcelona: melusina.

Méndez Rubio, A. (2016) *Abierto por obras (Ensayos sobre poética y crisis).* Madrid: libros de la resistencia.

_____ (2019) *Abordajes (Sobre comunicación y cultura).* Temuco: Universidad de la Frontera.

Michaud, É. (2009) *La estética nazi (Un arte de la eternidad).* Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Orihuela, A. (2014) *Palabras raptadas.* Madrid: Amargord.

Pál Pelbart, P. (2009) *Filosofía de la deserción (Nihilismo, locura y comunidad).* Buenos Aires: Tinta Limón.

Pasolini, P. P. (2002) *Poesía en forma de rosa.* Madrid: Visor.

_____ (2009) *Escritos corsarios.* Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

_____ (2010) *Cartas luteranas.* Madrid: Trotta.

_____ (2018) *Todos estamos en peligro (Entrevistas e intervenciones).* Madrid: Trotta.

Paxton, R. O. (2005) *Anatomía del fascismo.* Barcelona: Península.

Payne, S. G. (2014) *El fascismo.* Madrid: Alianza.

Peris Blanes, J. (2005) *La imposible voz (Memoria y representación de los campos de concentración en Chile).* Santiago de Chile: Cuarto Propio.

Perniola, M. (2006) *Contra la comunicación.* Buenos Aires: Amorrortu.

Querol, J. M. (2014) *Postfascismos: El lado oscuro de la democracia.* Madrid: Díaz & Pons.

Reich, W. (1973) *La psicología de masas del fascismo.* México: Roca / Bilbao: DDT Liburuak, 2014.

_____ (1993) *La revolución sexual.* Barcelona. Planeta-Agostini.

_____ (2015) ¡Escucha, hombrecillo! Discurso sobre la mediocridad. Madrid: La Linterna Sorda.

Rich, A. (1986) *Antología poética 1951-1981*. Madrid: Visor.

_____ (2019) *Ensayos esenciales (Cultura, política y el arte de la poesía)*. Madrid: Capitán Swing.

Rowan, J. (2016) *Cultura libre de Estado*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Rowe, W. (2014) *Hacia una poética radical (Ensayos de hermenéutica cultural)*. México: FCE.

Sassen, S. (2015) *Expulsiones (Brutalidad y complejidad en la economía global)*. Madrid / Buenos Aires: Katz.

Scott, J. C. (2013) *Elogio del anarquismo*. Barcelona: Crítica.

Sloterdijk, P. (2007) *En el mundo interior del capital*. Madrid: Siruela.

Sontag, S. (2017) *Bajo el signo de Saturno*. Barcelona: Debolsillo.

Urbán, M. (2014) *El viejo fascismo y la nueva derecha radical*. Barcelona: Sylone.

Tiburi, M. (2018) ¿Cómo conversar con un fascista? (Reflexiones sobre el autoritarismo de la vida cotidiana). Madrid: Akal.

Vaneigem, R. (2008) *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama.

Vela, C. (2018) *Capitalismo terminal (Anotaciones a la sociedad implosiva)*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Vermes, T. (2013) *Ha vuelto*. Barcelona: Seix Barral.

Weil, S. (2006) *Poemas / Venecia salvada*. Madrid: Trotta.

_____ (2015) *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Madrid: Trotta.

Zambrano, M. (2010) *Esencia y hermosura*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

Zizek, S. (2016) *La nueva lucha de clases (Los refugiados y el terror)*. Barcelona: Anagrama.

Zwerin, M. (2016) *Swing frente al nazi (El jazz como metáfora de la libertad)*. Madrid: Es Pop Ediciones.